REVUE DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

PHILOSOPHIE

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRECTEUR

É. PEILLAUBE

SIXIÈME ANNÉE

VIII

JANVIER A JUILLET 1906

PARIS
CHEVALIER et RIVIÈRE, Éditeurs
30, RUE JACOB, 30

LIBRARY
AUG 24 1970
UNIVERSITY OF TORONTO

B
2
R23
année 6
Jan.-Juin

L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

SELON M. WILLIAM JAMES [1]

C'est en juin 1902 que parut pour la première fois, à New-York, l'ouvrage de l'illustre professeur de l'Université Harvard, William James, intitulé : *The varieties of religious experience;* et aujourd'hui il en est peu qui soient plus répandus et lus plus avidement dans le monde entier. Tandis que les savants y goûtent une érudition étendue et sagace mise au service d'une philosophie vigoureuse et originale, les gens du monde, les consciences passionnées de vie intérieure, les femmes, y cherchent des lumières et des forces pour réaliser, en accord avec les idées modernes, l'idéal religieux. Il était à souhaiter qu'un ouvrage aussi universellement apprécié fût mis, chez nous-mêmes, à la portée de tous ; et c'est ce qui a lieu aujourd'hui grâce à la traduction très pénétrante, très vivante, ingénieusement exacte dans sa libre allure, qu'en donne M. Frank Abauzit.

Le point de vue où se place M. James marque dès l'abord la nouveauté et l'opportunité de son ouvrage. Les religions ont été largement étudiées aux points de vue théologique, philosophique, historique. Il n'a pas manqué de savants qui les ont envisagées en physiologistes et en médecins, et qui en ont fait ressortir l'élément névropathique ou hystérique. De nos jours, la sociologie a revendiqué les religions comme lui appartenant en propre, et les a traitées comme des phénomènes essentiellement sociaux. Diverses faces de la réalité donnée ont été de la sorte tour à tour vivement éclairées, et une connaissance de

(1) Ces pages forment la préface de la traduction française de l'ouvrage de W. James sur l'*Expérience religieuse*, par Frank Abauzit.

plus en plus complète a été obtenue. Mais, outre les aspects que nous venons d'indiquer, la religion en présente certainement un autre, qu'il est impossible de laisser de côté. Traditions sociales ou manifestations pathologiques, les religions sont, tout d'abord, des états de conscience, des formes de la vie intérieure, qui concernent spécialement le psychologue. Les documents relatifs à la religion abondent en descriptions minutieuses de ces phénomènes; mais ces descriptions sont l'œuvre du sujet lui-même, présentant les choses telles qu'elles lui apparaissent : il reste à classer, analyser et interpréter ces données au point de vue de la science, c'est-à-dire avec une précision, une objectivité, une préoccupation des rapports de connexion causale, analogues à celles qui caractérisent les sciences physiques.

C'est à cette tâche, encore peu abordée, que s'est consacré le professeur James. Sa maîtrise en psychologie le désignait pour un tel travail. Il a, de plus, un esprit singulièrement ouvert et exempt de préjugés. Il entre avec autant de pénétration que de sympathie dans les pensées et les sentiments les plus divers. Élevé dans le protestantisme, il comprend en perfection les mobiles et le sens intime des pratiques du catholicisme. Il étudie, par exemple, l'ascétisme avec une liberté de jugement peu commune, démêlant en lui une expression du spiritualisme, une forme de la lutte et de l'héroïsme, qui, aujourd'hui encore, a sa place et son rôle dans la vie de l'humanité. C'est d'ailleurs sur le terrain le plus propice que s'exercent ces remarquables facultés de psychologue et de moraliste. La vie religieuse se manifeste en Amérique avec une intensité particulière. Plus qu'une doctrine, une tradition, ou une institution, la religion est, pour l'Américain du Nord, un élément de sa vie, une réalité concrète, où il puise la santé, la force et la joie. La seule contribution vraiment originale du peuple américain à la philosophie systématique de la vie, dit M. James, est le mouvement auquel se rattache ce qu'on appelle la *Mind-cure*, à savoir une philosophie religieuse.

Tant de conditions réunies donnent à l'œuvre de notre auteur une très haute portée, encore accrue, s'il est possible, par la forme si souple, si vivante, si délicate, ingénieuse et capti-

vante, dont ses idées sont revêtues. Rien de scolastique, rien de convenu. C'est ici vraiment un homme et non un auteur. Tout part directement de l'âme qui sent, et de l'intelligence qui voit. Il semble que cet écrivain ait fait lui-même, pour s'y exprimer en toute liberté et sincérité, la langue dont il se sert. Aussi ne lit-on pas cet ouvrage comme on s'applique sur un traité de philosophie. On est intéressé, touché, remué, pressé de rentrer en soi-même et de s'interroger pour son propre compte, charmé aussi et parfois amusé par la fantaisie aimable du conférencier, lequel vraiment parle et s'épanche dans ces pages, comme il parlait à Édimbourg, devant son auditoire transporté.

Il est impossible de donner, par un résumé, une idée de l'intérêt que présente cet ouvrage, où les détails, tous puisés directement dans la perception des réalités, sont aussi importants que l'ensemble. Peut-être les quelques traits que je vais marquer suffiront-ils à montrer combien il répond à nos préoccupations actuelles.

M. James place le fait religieux proprement dit dans l'expérience individuelle. Ce n'est pas là, chez lui, un artifice de méthode, propre à faire rentrer les choses de la religion dans le domaine de la psychologie expérimentale. Il est certain que, dans la vie de saint Paul, saint Augustin, Luther, l'expérimentation intérieure a joué un rôle considérable. On sait que pour Pascal, physicien et mystique, c'est une expérience, disposée comme celle du Puy-de-Dôme, qui doit convaincre les incrédules. « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi je vous dis : vous auriez bientôt la foi si vous aviez quitté les plaisirs. Or, c'est à vous à commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi. Je ne puis le faire, ni, partant, éprouver la vérité de ce que vous dites. Mais vous pouvez bien quitter les plaisirs, et éprouver si ce que je vous dis est vrai. » Chez les mystiques en particulier, la vie religieuse est une continuelle expérimentation. Eux-mêmes décrivent ce travail intérieur avec une finesse, une subtilité, une pénétration extraordinaires. Quelle tâche plus digne d'un psychologue que de se pencher avec amour, non plus sur des doctrines et des

formules, résidus figés de la pensée et de l'action, mais sur la vie elle-même, prise dans sa source pure et jaillissante !

M. James ne se borne pas à analyser, en les classant à part, les manifestations religieuses proprement dites. Il éclaire cet ordre de phénomènes en le considérant, autant qu'il est possible, non séparément, mais dans l'ensemble concret dont il fait partie. C'est, en effet, l'idée maîtresse de W. James, que nos conceptions approchent d'autant plus de la réalité qu'elles représentent davantage, non les prétendus éléments simples des choses, fictions de notre entendement débile, mais les touts riches et féconds, donnés immédiatement dans la conscience. Fidèle à cette pensée, W. James supprime les barrières que notre langage et nos habitudes d'esprit élèvent entre les phénomènes religieux et tels phénomènes autrement dénommés, mais en réalité connexes. Dans ses manifestations les plus matérielles et extérieures, le phénomène religieux se distingue mal de certains phénomènes peut-être purement physiologiques et pathologiques. L'extase de sainte Thérèse rappelle des états de conscience qui se produisent chez les hystériques. W. James rattachera donc les phénomènes religieux à ces manifestations inférieures, comme à leurs premiers rudiments ou plutôt comme à la matière dans laquelle ils germent. L'unique nouveauté, dit-il, à laquelle puissent prétendre ces conférences, c'est la largeur du champ embrassé. Les expériences religieuses y sont présentées avec leur contexte.

Quoi qu'en dise l'auteur, cette nouveauté est loin d'être la seule. Une autre, non moins considérable, c'est l'élargissement du sujet conscient du côté interne, grâce au lien que James établit entre les phénomènes religieux et les phénomènes subconscients. Je ne puis, dit-il, m'empêcher de croire que le progrès le plus important qu'ait réalisé la psychologie depuis le temps où j'étais étudiant est la découverte, faite en 1886, que, chez certains sujets à tout le moins, la conscience ordinaire n'est pas toute la conscience, mais qu'en dehors de cette conscience première il existe des sentiments et des idées qui doivent être tenus pour faits conscients en quelque manière, capables de révéler leur présence par des signes irrécusables. Or, cette idée d'une conscience subliminale, comme l'appelle

Myers, jette une lumière inattendue sur maints phénomènes d'expérience religieuse. Les conversions, par exemple, deviennent l'explosion, dans la conscience ordinaire, d'impressions subconscientes, qui ont acquis par incubation ou qui possédaient d'emblée un degré de tension considérable. Quelle est l'origine de ces impressions? Pour la conscience religieuse, elles viennent de la divinité elle-même. Pour le psychologue, leur propagation à travers la sphère de la subconscience, considérée comme seule directement ouverte à l'action des esprits, explique très bien, et l'apparence de transcendance que revêt pour la conscience ordinaire la grâce divine, et la persistance des mystiques à affirmer qu'ils se sentent véritablement en communion avec la divinité.

L'expérience religieuse, telle que l'entend W. James, comprend ainsi, outre les faits religieux clairement caractérisés, les manifestations physiologiques ou pathologiques qui s'en rapprochent, et les faits subconscients qui les prolongent. Elle va du dehors au dedans sans connaître de limite précise ni d'un côté ni de l'autre, imitant en cela la réalité, qui procède par changements insensibles. Rien de plus riche, de plus instructif, de plus attachant que les analyses faites par l'auteur dans ce champ d'études. Mais l'intérêt même qu'excitent ces descriptions rend d'autant plus pressante une question qui s'impose à quiconque prend au sérieux et la science et la vie. Quelle est la valeur de ces phénomènes, si curieux, si intenses, si difficiles à définir? Leur analogie avec certains phénomènes pathologiques, leur parenté avec le mystérieux inconscient, ne tendent-elles pas à les rendre particulièrement suspects? Ne seraient-ce pas de purs états de conscience subjectifs, nés de certaines conditions physiologiques ou sociales, et teints d'une couleur particulière par des superstitions traditionnelles? Après comme avant les savantes descriptions de James, ne peut-on pas tenir les religions pour de simples survivances du passé, résultat de la lenteur avec laquelle l'imagination suit d'ordinaire les progrès de la raison? *The imagination lags behind the reason :* telle est, pour Leslie Stephen, l'explication du semblant de vie que possèdent encore les religions.

Cette question de la valeur, W. James n'a garde de l'écar-

ter : il expose, à ce sujet même, des vues d'une grande importance. Dans les écoles tant empiristes que rationalistes on a coutume de juger de la valeur des idées d'après leur origine. Telles idées sont vraies et stables, disent les uns, parce qu'elles procèdent de la nature, ou de la raison, ou de Dieu. Elles sont contingentes et caduques, disent les autres, parce qu'elles s'expliquent entièrement par l'expérience. Des deux côtés on cherche une autorité pour garantir la valeur des croyances. Cette autorité, les uns croient la découvrir, les autres déclarent qu'elle n'existe pas. Mais nulle autorité, fût-ce celle de Dieu, ne peut rendre une croyance valable et nous fournir une raison de la maintenir. Que le mal vienne de Dieu, ou de l'homme, ou des choses : il n'en est pas moins le mal, et nous faisons sagement de le combattre. Si tel commandement est censé nous venir de Dieu, son existence est expliquée par là ; mais nous ne savons si ce commandement est l'acte d'une volonté arbitraire ou d'une raison sage et bonne qu'après l'avoir confronté avec nos conditions d'existence. La considération de l'origine donne lieu à des jugements existentiels, c'est-à-dire expliquant l'apparition des phénomènes, mais non à des jugements spirituels, appréciant la valeur. Que signifient dès lors les griefs contre le génie, contre la sainteté, contre l'enthousiasme religieux, tirés de la condition plus ou moins pathologique des sujets où ces phénomènes se produisent? Les grands initiateurs, certes, ont été, en général, des névropathes. Sans doute la puissance de leur pensée et de leur volonté dépassait-elle les forces normales de l'homme. D'ailleurs, certains états pathologiques apparaissent comme favorables au développement de cette vie subconsciente, de laquelle émergent les hautes inspirations. L'alcool n'a-t-il pas, plus d'une fois, favorisé l'originalité et la profondeur de la conception? Je ne sais si j'entrerais dans la pensée de W. James en signalant, à ce sujet, le contresens que nous faisons d'ordinaire sur l'adage : *mens sana in corpore sano*. Juvénal ne prétend pas, comme on aime à le lui faire dire, qu'un corps sain entraîne avec lui un esprit sain, mais simplement que, si nous tenons absolument à adresser des prières aux dieux, le mieux est de leur demander un esprit sain dans un corps sain, comme deux choses, compatibles sans

doute, mais distinctes. Que s'il s'agit d'un esprit, non seulement sain, mais supérieur, rarement le corps qui doit subvenir à ses exigences conservera assez de forces pour s'épanouir dans une pleine santé.

S'il est impossible de juger de la valeur des phénomènes religieux par leur origine et leurs conditions d'existence, n'est-il pas juste, du moins, de les apprécier d'après la légitimité ou la fausseté des croyances qui s'y manifestent ? Dans tout sentiment ou acte religieux est engagée une métaphysique, où sont posés comme existants des objets surnaturels : Dieu, la Providence, l'immortalité, sans parler des mille déterminations de ces objets qui se rencontrent dans les dogmes des religions positives. Si la réalité de ces essences surnaturelles est indémontrable, que valent les sentiments et les pratiques dont la fin est de nous mettre en rapport avec elles, de nous approprier leur puissance ? La mort des dogmes est la mort des religions : ce qui en survit ne peut être que vaine routine et tremblante agonie.

Ainsi juge-t-on parfois, parce que l'on suppose que, dans une religion, la partie affective et active résulte, comme du principe l'application, de la partie intellectuelle. Mais il suit précisément de la doctrine psychologique de W. James que les sentiments et l'action, au contraire, sont, dans les religions, l'élément primordial ; et que les théories et les dogmes ne sont imaginés qu'après coup, pour satisfaire tant bien que mal à la question : pourquoi ? que notre intelligence pose à propos de toutes choses. La ruine des dogmes, si elle était consommée, n'entraînerait pas plus la disparition des phénomènes religieux que la destruction de la théorie aristotélicienne de la gravité n'a empêché les corps de tomber.

Où se trouve donc le critérium de la valeur des états religieux ? Ce serait déroger à la méthode empirique, la seule valable selon notre auteur, que de chercher ce critérium ailleurs que dans les conséquences positives des phénomènes en question. « Vous jugerez l'arbre à ses fruits », dit l'Évangile. Ce principe, en religion, est fondamental. Il s'agit ici de vie, de joie, de paix intérieure, de puissance. La seule question est de savoir si les états dont il s'agit produisent la vie, la puissance et la joie. On peut, dit W. James, ramener à trois prin-

cipaux les caractères nécessaires et suffisants pour qu'un phénomène religieux soit reconnu comme légitime. Ces caractères sont : une illumination immédiate, la conformité à la raison et la capacité de conférer la force morale. Nul doute que ces caractères ne se trouvent parfois réalisés. Là où ils existent, on arguërait en vain de l'état nerveux de l'individu ou de la fragilité de ses concepts métaphysiques. On est en présence d'une chose qui vit, et dont la force de résistance est apte à surmonter les plus rudes assauts. C'est assez pour que tombent, impuissantes, nos abstraites objections de dialecticiens.

La constatation de la force et de la persévérance dans l'être, toutefois, peut-elle suffire à un homme qui pense? N'arrive-t-il pas que nous nous inclinions devant ce qui n'est pas, mais mériterait d'être, de préférence à ce qui est, mais nous semble indigne de l'existence? Et une conception, si utile et salutaire qu'on la suppose, a-t-elle définitivement conquis ses titres aux yeux de l'esprit humain, tant qu'elle n'a pas été confrontée avec la vérité, au sens intellectuel du mot? La valeur pratique, en un mot, peut-elle dispenser de la valeur théorique?

Le professeur James se propose de traiter pour elle-même cette question suprême dans un second ouvrage; mais dans celui-ci même il s'en montre grandement préoccupé, et y touche en plus d'un endroit.

Il serait insuffisant, pour apprécier la valeur théorique des conceptions religieuses, de les considérer en elles-mêmes ou de les comparer à je ne sais quel type abstrait de la valeur objective. La manière pratique et actuelle de traiter cette question est d'envisager la religion dans ses rapports avec la science. Étant donné l'état d'esprit des générations contemporaines, le jugement qu'elles porteront sur les religions dépendra nécessairement de l'accord ou du désaccord que celles-ci feront paraître avec ce qui, pour nous, renferme la somme des vérités réellement acquises, à savoir la science proprement dite, ou connaissance objective expérimentale des phénomènes. Aussi W. James indique-t-il à plusieurs reprises l'idée qu'il se fait des rapports de la religion et de la science.

Il importe de remarquer que, pour un empiriste pragmatique tel que notre auteur, la science ne saurait être la représentation

immédiate et adéquate de la réalité dans l'intelligence humaine. L'action que nous accomplissons est la seule réalité que nous saisissions immédiatement. La pensée n'est qu'une méthode tendant à la production d'habitudes actives. La science est la coordination des moyens dont nous disposons pour agir sur les phénomènes, grâce aux rapports de connexion qui les relient entre eux. De ce que nous possédons cette méthode de communiquer avec la réalité, comment s'ensuivrait-il que nous n'en possédions point d'autre? Ce que montre l'expérience, c'est que le monde où nous vivons peut être traité suivant différents systèmes d'idées, dont chacun apporte avec lui tel avantage en laissant échapper tel autre. La science nous donne la télégraphie, la lumière électrique, la médecine. La religion, sous telle de ses formes, nous donne la sérénité, l'équilibre moral, le bonheur; même elle guérit certaines maladies aussi bien ou mieux que la science, chez une certaine classe d'individus. Religion et science sont deux clefs dont nous disposons pour ouvrir les trésors de l'univers. Et pourquoi le monde ne se composerait-il pas de sphères de réalités, distinctes mais interférentes, si bien que nous ne pourrions, nous, l'appréhender, qu'en usant alternativement de différents symboles et en prenant des attitudes diverses? A ce compte, religion et science, vérifiées, chacune à sa manière, d'heure en heure, d'individu en individu, seraient coéternelles.

Pouvons-nous toutefois nous en tenir à cette conception, surtout négative, du rapport de la religion et de la science? Le surnaturalisme dualiste est certes très commode dans les joutes scolastiques; mais est-il propre à satisfaire une conscience avide d'intelligence et d'unité?

Le pivot de la vie religieuse est l'intérêt que prend l'individu à sa destinée personnelle. Les dieux sont des esprits avec lesquels communique la personne humaine. Personnalité, telle est la forme de l'être dans le monde de la conscience. Or, la science consiste précisément à dépersonnaliser les êtres de la nature. Elle dissout tout ce qui est unité complexe et vivante, pour tendre à n'admettre comme réels que des éléments simples et des rapports. Il semble donc qu'il y ait entre la science et la religion, non seulement différence, mais incompatibilité, et

qu'une pensée soucieuse de cohérence soit obligée d'opter entre elles.

Mais, selon W. James, il est impossible que cette option tourne contre la religion. Entre celle-ci et la science la vraie différence est du concret à l'abstrait. La religion concerne la vie même de l'âme, telle qu'elle est donnée immédiatement à la conscience : la science se rapporte à l'objet de notre conscience, isolé artificiellement du support subjectif sans lequel il n'existerait pas. La science n'a donc pas pour matière des faits complets et réels, mais des extraits, des symboles de faits, qui perdent en réalité, en vérité, ce qu'ils gagnent en simplicité et en clarté. Or la partie ne peut impliquer la négation du tout, le conditionné ne peut supprimer la condition. Il y aurait sans doute contradiction entre la science et la religion si elles avaient le même objet, car un même être, envisagé au même point de vue, ne peut être à la fois personnel et impersonnel. Mais le fait que la science conçoit comme impersonnels les éléments qu'elle imagine ne peut s'opposer à ce que l'être réel, qui crée, et la science, et la religion, et la morale, et l'art, soit lui-même un individu, et ne se puisse concevoir que comme individu.

La religion comporte donc une vérité, qui, sans doute, est d'un autre ordre que la vérité scientifique, mais qui ne s'impose pas moins fortement à notre adhésion.

Il y a plus : on ne peut certes rigoureusement démontrer, mais il est raisonnable de croire que, plus ou moins directement, et en particulier par l'intermédiaire de notre moi subconscient, le divin agit sur le détail même des phénomènes de ce monde, et qu'il y a ainsi quelque chose de fondé dans la croyance du vulgaire à la possibilité du miracle. Entre le surnaturalisme dualiste et universaliste des savants et le surnaturalisme soi-disant grossier qui admet la Providence spéciale, W. James ne craint pas de se prononcer pour le second. Son empirisme pragmatique lui interdit d'étendre à la réalité même le déterminisme mécanique que la science impose aux relations de ses symboles ; et la valeur que prend à ses yeux l'élément subjectif de la conscience lui permet de considérer comme fondée la conviction naturelle où nous sommes que nos

idées, nos inspirations, les secours que nous puisons à des sources supérieures influent sur le cours des phénomènes, et réalisent des formes d'existence que les seules lois de la nature physique n'auraient pu produire.

On voit assez, d'après ces très sèches indications, quel intérêt présente l'ouvrage de W. James. Avant tout, c'est une description très pénétrante, sympathique et scientifique des phénomènes religieux individuels les plus caractéristiques. L'ouvrage, d'après son titre, ne prétend pas à être autre chose. Mais, en réalité, il soulève et aborde de façon profonde et originale plusieurs des grandes questions de la philosophie religieuse.

A cet égard, l'apparition du livre et son très grand succès sont des événements qui font honneur à notre époque. Il est nécessaire de traiter avec respect, avec piété, les croyances dont ont vécu les meilleurs d'entre les hommes, qui ont présidé aux grandes créations morales des sociétés, et qui, aujourd'hui encore, vraisemblablement, projettent devant nos yeux les fins idéales vers lesquelles nous nous glorifions de marcher. En lisant W. James, nous entrons de nous-mêmes dans ces dispositions sérieuses, et nous réprimons le sourire que pourrait inspirer à notre légèreté la ressemblance de certains états mystiques avec des états classés par la pathologie.

La position prise par le philosophe américain semble d'ailleurs singulièrement forte. S'il est illégitime de juger de la valeur des choses par leur origine, que deviennent les critiques ordinaires fondées sur l'incertitude des sources, sur le rôle que l'ignorance, l'imagination, l'intérêt, l'exaltation, la folie, en même temps que l'autorité et la force, ont joué dans la formation, dans l'expansion et dans le maintien des croyances et des institutions religieuses ? En réduisant délibérément la question de la valeur à la question d'utilité, et en plaçant cette utilité elle-même dans ce qui donne à l'homme la force morale et la joie, W. James rend la valeur de la religion sensible et comme tangible à chacun de nous. Cette valeur même devient affaire d'expérience. Quant aux objections que l'on tirerait de la caducité des dogmes ou de l'antagonisme de la science,

elles s'évanouissent devant une psychologie qui ne voit dans les dogmes qu'un épiphénomène et non l'essence de la religion, devant une philosophie de la science qui fait de celle-ci une simple organisation de nos représentations tendant, comme la religion elle-même, à la réalisation de nos fins personnelles et pratiques.

Et l'avenir de la religion n'est-il pas indéfiniment garanti par cette doctrine originale, qui fait jaillir du subconscient l'inspiration, la foi et l'ardeur religieuse? Nous constatons, objectons-nous, au sein de nos sociétés, l'affaiblissement de la foi et la décadence des institutions religieuses ; et, nous abandonnant à une induction naïve, nous prédisons la disparition plus ou moins prochaine des religions. Prédiction vaine, répondra un disciple de W. James. Il est dans l'ordre que les produits de la vie, s'ils s'isolent de la vie elle-même, se figent, se désagrègent et tombent en poussière. Mais la vie ne s'éteint pas du même coup. Elle demeure, infinie, et toujours prête à faire explosion, dans les profondeurs de l'inconscient et du divin qui le pénètre. Et toujours reste possible ce rajeunissement de la foi et de l'amour, cette résurrection triomphante, cette renaissance incessante qui, en ce monde, dont la pente naturelle est la dissolution, la routine et la mort, constitue, pour un esprit, la condition de la force, de la santé et de l'existence même.

Remarquerons-nous, après cela, que le livre de M. James, s'il contente sur beaucoup de points notre désir de savoir et de comprendre, le tient plutôt, sur d'autres, dans un état d'éveil et d'attente? Nous savons que ce volume n'a d'autre objet propre que la description psychologique des phénomènes, et qu'à un livre futur est réservée la partie plus spécialement philosophique et explicative. Mais dès maintenant l'œuvre de W. James nous invite à réfléchir sur plusieurs questions de cet ordre, qu'elle soulève.

Qu'est-ce, au fond, par exemple, que cette expérience spéciale, dénommée expérience religieuse? N'est-ce qu'un état purement subjectif, ou est-ce une communication effective avec quelque être différent ou distinct du sujet conscient propre-

ment dit? Ne semble-t-il pas que, de même que Locke et Kant ont institué la critique de l'expérience sensible, il soit légitime, nécessaire, pour un philosophe, de procéder à la critique de l'expérience religieuse?

D'ailleurs, en quel sens convient-il de voir, dans l'expérience religieuse individuelle, le point de départ et le fond des religions? Il faut avouer que toutes ces âmes qui s'analysent si subtilement et obstinément elles-mêmes nous paraissent moins attachées à leur moi, bien absorbées dans la conscience de leur incomparable valeur. N'y a-t-il pas au moins autant de religion chez celles qui, se repliant moins sur elles-mêmes, sont plus occupées de vivre dans les autres? Le premier mot que Jésus enseigne à ses disciples n'est-il pas : Père ! Que ton règne descende du ciel sur notre terre ! C'est-à-dire : puissent les hommes, en toi, s'aimer et être heureux! La religion est-elle, avant tout, un phénomène individuel ; ou est-elle le retentissement, dans l'âme individuelle, d'une vie interne commune et supérieure qui s'établit dans une société d'hommes? Ne serait-ce pas cette participation même à une existence plus haute et plus large qui transforme l'individu, et y produit cette orientation comme surnaturelle, ou cette seconde naissance, qui offre à la réflexion une si riche et sublime matière ?

A ces questions bientôt en succèdent d'autres : Qu'est-ce précisément, nous demandons-nous, que la vérité en matière religieuse? Si la religion a sa base dans le sentiment tout nu, comporte-t-elle, à un degré quelconque, vérité ou erreur? Le sentiment est-il capable de ces prédicats? Mais est-ce bien un pur sentiment qui est au fond de la religion, et ne serait-ce pas plutôt un sentiment déjà mélangé d'idée et de représentation, donc ayant affaire à la vérité au sens intellectuel du mot?

Et encore, si la vérité religieuse, par la place prépondérante qu'y tiennent la vie et l'utilité, a, malgré tout, ses caractères propres, quel est, au juste, le rapport de cette vérité à la vérité scientifique? Il n'est pas aisé de faire admettre au savant, possesseur d'un type de vérité éprouvé et universellement reconnu, l'existence de types très différents, qui peut-être lui apparais-

sent comme vagues et contradictoires. Quant à isoler complètement la religion de la science, selon les principes d'un dualisme radical, c'est un parti qui paraît plus commode que satisfaisant, parce qu'à ce compte la religion ne peut plus être distinguée des états purement subjectifs du moi individuel. Si la religion doit avoir une valeur universelle, il faut que la vérité en soit liée, de quelque manière intelligible, à celle de la science. Que s'il est désormais démontré que la certitude religieuse, essentiellement pratique, ne peut rentrer dans la certitude scientifique, il convient alors de se demander si la certitude scientifique ne serait elle-même un cas et une dérivation de la certitude pratique. Quand on cherche une certitude fondamentale, est-ce dans la connaissance théorique que l'on la trouve, ainsi que l'ont cru les philosophes dits dogmatistes ; ou est-ce dans les conditions de l'action proprement dite, dans le possible et l'idéal ?

L'idéal comme puissance, comme force, comme facteur de notre vie subconsciente et consciente, comme providence intervenant dans le détail même des événements de ce monde, c'est le dernier mot du livre de W. James : c'est aussi l'enseignement le plus précieux qu'on puisse offrir aux hommes. En attendant que la science physique ait ramené à des éléments purement mécaniques, et entièrement dissous, en tant que force efficace, tout ce qui est individualité, vie, fin, action, idée, amour et dévouement, il importe que les hommes continuent de croire à leur existence d'hommes, afin de conserver l'élan, les forces et la joie que donnent seuls la foi, la jeunesse, l'enthousiasme, l'héroïsme et l'abnégation, liés à la conscience de cette dignité même. Nulle part cette cause, qui est celle de l'humanité, n'aura été plaidée avec plus de science, de liberté d'esprit et de vigueur que dans le présent ouvrage du professeur James.

ÉMILE BOUTROUX,
de l'Institut.

LÉON OLLÉ-LAPRUNE

ET SON ENSEIGNEMENT A L'ÉCOLE NORMALE [1]

Dans son cours de 1896-1897 à l'École Normale, M. Ollé-Laprune avait traité *de la Raison et du Rationalisme*. Le sujet lui tenait particulièrement à cœur, étant de ceux qui pouvaient le mieux lui permettre de développer d'un bout à l'autre, sans limitation et sans digression, la suite de sa doctrine. Il se proposait au reste, comme il l'avait déjà fait avec *la Philosophie et le Temps présent* ainsi qu'avec *le Prix de la vie*, de tirer de son enseignement un livre. Aussi avait-il pris soin de rédiger en entier un certain nombre de leçons ; ces rédactions, qui n'enchaînaient pas sa parole, n'étaient certainement qu'une première mise en forme de sa pensée : avant d'être données au public, elles auraient été reprises et remaniées. Pour d'autres leçons il s'était provisoirement contenté ou d'indiquer un plan, ou de marquer simplement la direction des idées, ou d'en noter schématiquement le sens. Il réservait à de prochains moments, qui lui furent refusés, la tâche de revoir et de refondre le tout, en y apportant ce souci d'ordonnance lumineuse dans l'ensemble et de perfection dans le détail qu'il jugeait commandé par le respect dû à la vérité. Ceux qui sont les gardiens naturels de ses intentions, et pour qui la première piété envers sa mémoire est de les interpréter et de les suivre exactement, ont estimé à bon droit que l'état d'inachèvement du manuscrit ne devait pas en empêcher la publication : à la lettre absente ou incomplète l'esprit dont procède tout le cours suppléera ou subviendra suffisamment. L'ouvrage pourrait

(1) Préface d'un livre posthume de M. Ollé-Laprune : *La Raison et le Rationalisme*, qui paraîtra très prochainement à la librairie Perrin.

donc se présenter de lui-même, sans grand danger d'être mal compris ; mais puisque, étant tel, il est et doit être plus qu'aucun autre lié au souvenir de l'enseignement de M. Ollé-Laprune à l'École Normale, c'est ici le lieu de rappeler ce que fut cet enseignement. Cet enseignement a duré plus de vingt années ; et il n'a pas seulement rempli en étendue une grande part de la vie intellectuelle de M. Ollé-Laprune ; il l'a remplie aussi en profondeur ; il a été l'objet constant de ses préoccupations les plus intimes ; il a été entrepris et il s'est développé « avec respect, avec amour pour la vérité et pour les âmes (1) ».

C'est en 1875 que M. Léon Ollé-Laprune fut nommé maître de conférences à l'École Normale dans la chaire de philosophie dogmatique. Cette nomination reconnaissait la grande place qu'occupait déjà dans le monde philosophique l'auteur de *la Philosophie de Malebranche,* en même temps qu'elle consacrait le succès d'un enseignement qui, aux lycées de Nice, de Douai, de Versailles, et enfin au lycée Henri IV, avait manifesté avec éclat sa capacité d'influence. Sans avoir été en aucune façon sollicitée, au point même qu'elle fut pour lui une surprise, elle répondait incontestablement aux vœux secrets du professeur qu'elle désignait. L'École Normale d'alors était en effet le milieu le plus propice à l'enseignement tel que le concevait et le souhaitait M. Ollé-Laprune : elle n'avait pas seulement l'avantage d'offrir aux maîtres un petit nombre d'élèves véritablement choisis grâce à la sévérité de son recrutement ; elle avait encore celui de rapprocher de très près maîtres et élèves, de les inviter à une réciproque collaboration pour l'accomplissement de leurs tâches respectives. Même quand la conférence était donnée au cours proprement dit, elle pouvait et devait rester encore la conférence : c'est-à-dire que, sans exclure la continuité de la leçon magistrale, ni l'ampleur et l'émotion de la parole, elle comportait avant tout la simplicité de ton, se prêtait à l'abandon et à la familiarité, admettait l'interrogation, l'enquête, la discussion, toutes les façons diverses de solliciter les intelligences et de les éclairer. Beaucoup de prépa-

(1) *La Vitalité Chrétienne*, p. 50.

ration et peu d'apprêt; une compétence acquise par l'effort des recherches et des réflexions antérieures bien plus qu'une série de connaissances amassées et redistribuées au jour le jour ; l'art de diriger des esprits très cultivés déjà, et aussi très jeunes, qu'il fallait savoir prendre et aimer tels quels, jusque dans les impatiences et les écarts de leur jeunesse, sans perdre cependant le droit de leur opposer une science plus affermie, une conviction plus éprouvée et une raison plus impartiale : autant de qualités requises ou d'obligations qui faisaient de la fonction de professeur à l'École Normale une charge lourde sans doute et périlleuse, mais combien engageante aussi pour des maîtres qui sentaient en eux l'ambition de se dévouer et d'agir ! A ce régime de l'École Normale M. Ollé-Laprune demeura passionnément attaché ; il en défendit, toutes les fois que l'occasion le permit ou que la nécessité l'exigea, la constitution essentielle. Il en aimait principalement tout ce qui mettait du jeu, du loisir, du désintéressement dans le labeur, tout ce qui servait à prémunir les intelligences contre la tentation de s'isoler, de s'exclure, de se spécialiser avant l'heure. Sans contester les exigences nouvelles qu'a créées le développement des divers ordres de connaissances, il estimait que la communauté de culture, justement réclamée par le concours d'entrée, devait se prolonger pendant la première année et, autant que possible, pendant la seconde année du séjour à l'École. Non point qu'il eût un respect superstitieux pour certains exercices et certaines pratiques scolaires dont on a trop lié le sort à celui de l'éducation générale ; il avait au contraire en horreur tout ce qui peut tourner au procédé, et les vulgaires façons d'initier aux grandes choses ; mais il était convaincu qu'une libre curiosité embrassant les objets les plus essentiels des différentes disciplines humaines doit précéder le strict assujettissement aux méthodes et aux recherches techniques, que l'intérêt même de la science commande d'avoir d'abord assuré le jugement et les habitudes de réflexion personnelle. Plus il tenait à cette large tradition de l'École, plus d'ailleurs il était hostile à tous les moyens de réglementation qui n'auraient pu la maintenir qu'en la rétrécissant, et plus aussi il souhaitait que rien ne vînt entraver chez les élèves la

manifestation de leurs aptitudes propres et la recherche spontanée de leur vocation. Étant élève, lui-même avait eu à lutter contre la défiance et la défaveur dont l'administration de l'Université et de l'École Normale enveloppait la philosophie, et c'était seulement à force de ténacité dans son dessein, d'habileté persuasive à le défendre, qu'il avait obtenu que le chef de la section des lettres, au risque de voir amoindrie sa future carrière, pût être classé comme philosophe (1). Toujours il resta l'ennemi de l'accaparement des intelligences sous quelque forme que ce fût : par une spécialité hâtivement choisie, ou par un souci précoce de situation, ou par une contrainte administrative. Ce qu'il aimait de l'École c'est qu'elle lui paraissait admirablement faite, en dépit des circonstances parfois défavorables et de manquements passagers à cet idéal, pour laisser maîtres et élèves marcher librement, sans préoccupation extérieure, dans les voies de leur personnalité. Aussi quand il fut appelé comme maître, fut-il sans doute porté à croire que son action de professeur ne pourrait jamais s'exercer mieux que là. Survinrent, quelques années plus tard, les incidents que l'on sait, et qui eurent pour effet de lui enlever le droit d'y remplir momentanément sa fonction ; ce ne fut pour lui qu'une occasion de se sentir plus lié à l'École et par les marques de sympathie qu'il reçut d'elle et par la généreuse preuve d'affection qu'il lui donna (2). Il ne voulut écouter ni les propositions officielles qui visaient à le transférer dans une autre chaire d'enseignement supérieur, ni les propositions du dehors qui le sollicitaient pour l'enseignement libre ; il avait conscience d'appartenir irrévocablement à sa chère École.

La façon dont M. Ollé-Laprune comprenait le rôle de l'École explique pour une bonne part le caractère de son enseignement. Des trois conférences dont il était chargé, l'une était réservée aux élèves de troisième année qui se préparaient à l'agréga-

(1) Voir OLLÉ-LAPRUNE : *Caro, son enseignement à l'École*, dans *le Centenaire de l'École Normale* (HACHETTE, 1895), p. 358.

(2) Voir *La Vitalité Chrétienne*, introduction de G. GOYAU, pp. XXI-XXXIII. — Voir les discours prononcés par Ernest Havet en 1881 et 1882 dans la séance annuelle de l'Association des anciens élèves de l'École Normale : *Annuaires de l'Association*.

tion de philosophie ; les deux autres étaient pour les élèves réunis de première année qui tour à tour avaient à suivre le cours de philosophie dogmatique et à faire eux-mêmes des leçons sur des sujets qui leur étaient indiqués. M. Ollé-Laprune eut de la façon de faire son cours une conception constante, qu'il exposait nettement dans la première de ses leçons de l'année 1890-1891 :

C'est toujours, disait-il, une question que je traite. Ce n'est pas toute la philosophie ni toute une partie de la philosophie. C'est une question circonscrite, délimitée, et pourtant ouverte, — posée, étudiée dans la sérénité de la spéculation, de la science, — et cependant ayant un intérêt actuel. — Pourquoi ? — Cela tient à la façon dont je conçois cette conférence. — Vous avez achevé vos études scolaires. Vous vous attacherez ensuite à des études spéciales : ce sera *un certain emploi de la vie :* car c'est ainsi que je les considère, non du point de vue des agrégations toutes seules. Entre deux un repos, un instant de recueillement. Oh ! le loisir, s'appartenir, comme cela est bon, bon pour tous ! Qu'un cours de philosophie est bien placé là, sur le seuil !... La philosophie est un élément de *culture générale,* un moyen pour vous de parvenir plus sûrement à la *virilité intellectuelle.* Il s'agit d'être *homme. Esto vir.* Vous serez historien, littérateur, critique, archéologue. Très bien. J'y applaudis. Mais attendez : un moment de loisir. Consentez à des études générales encore qui feront de vous un homme *cultivé* et un homme *supérieur* à ce qu'il fait, non pour dédaigner sa tâche, mais pour la faire avec un esprit plus haut (1).

Voilà donc, manifesté en termes familiers et pressants, le souci de prévenir que la philosophie ne doit pas être prise pour une spécialité comme les autres, et, du même coup, qu'elle manquerait à son rôle dans l'éducation des esprits si elle procédait par des moyens d'initiation exclusivement techniques. Que la philosophie, malgré la complication croissante des systèmes, reste en son fond chose humaine, accessible à toute intelligence cultivée qui ne refuse pas de faire de ses ressources naturelles ou acquises un usage très attentif ; que la philosophie soit destinée à étendre la lumière, au lieu de la

(1) Voir aussi *Le Prix de la vie*, pp. 421-423.

concentrer en quelques rares foyers hors desquels il n'y aurait que ténèbres : c'est là, aux yeux de M. Ollé-Laprune, la condition inviolable de sa perpétuité. La philosophie est affaire de vie, de raison appliquée à la vie, non affaire d'école. Et malgré tout, entendue de la sorte, elle se prête merveilleusement à être enseignée. Car elle n'est pas un simple déroulement de formules abstraites ; elle est un appel incessant à l'expérience et à la réflexion de ceux à qui elle se propose. L'organe de transmission qui lui est le mieux approprié est la parole, — la parole plus vivante et plus efficace que le livre, parce qu'elle ne laisse point d'espace vide entre celui qui enseigne et ceux qui s'instruisent, et que ne se contentant pas d'interposer des notations à déchiffrer, elle se communique véritablement. C'est ce que faisait ressortir M. Ollé-Laprune dans une remarque inédite :

En quel sens le discours est plus *réel* que le livre. J'entends le discours substantiel, simple, plein, où l'on se met tout entier ; et comment dans cette parole tout l'être, y compris le corps, contribue à la pensée. D'où il suit que certains hommes s'embarrassent quand ils veulent écrire ; ils y ont une gaucherie particulière ; ils se guindent ou demeurent comme niais et stupides. D'autres, par contre, habitués aux artifices du livre, se perdent s'il faut parler, et ils ne peuvent plus en atteindre le naturel.

M. Ollé-Laprune était de ceux qui sachant écrire, et admirablement, dans une langue harmonieuse, riche en nuances et d'un tour très libre, non seulement ne se perdent point, mais se retrouvent tout entiers dès qu'il faut parler. L'aisance de sa parole représentait et complétait l'aisance souveraine de sa personne. Il ne fut jamais en parlant l'esclave d'un effet à produire, d'un procédé à employer : il était l'honnête homme qui enseigne. Malgré le soin qu'il prenait souvent de fixer par écrit de façon à l'éprouver l'essentiel de ses idées, il pouvait sans péril courir les risques de l'improvisation : il avait tellement plié sa pensée à être pleinement sincère avec elle-même, pleinement sincère dans toutes ses façons de se traduire, qu'il était incapable d'aucune de ces fautes d'ex-

pression, de sens et de goût où tombent inévitablement avec plus ou moins de fréquence ceux qui ne sont conduits que par leur facilité. Il savait souligner ses phrases d'un geste large à la fois et mesuré, onduleux ou énergique selon les cas, dont la grâce, la fermeté, la noblesse, symbolisaient selon une proportion fidèle les mouvements intérieurs de son esprit. La douceur en même temps que la profondeur et la fixité directe du regard révélaient l'âme accueillante aux idées comme aux personnes, mais sous la réserve du contrôle qu'ont toujours le droit d'exercer la raison, l'expérience, le sentiment éclairé des choses du monde et de la vie, l'inflexible décision de se soumettre à la vérité. Le son de la voix, d'ordinaire tempéré et contenu, même dans les débuts un peu voilé, ne s'enflait jamais ; néanmoins il se dilatait et se haussait graduellement, sans se détacher de l'inspiration intime, toutes les fois que la formule extérieure avait à comprendre ou à atteindre la conception de quelque grand objet, comme il se contractait et se scandait toutes les fois que l'expression devait s'affranchir résolument de l'équivoque et du compromis. Ainsi devant son jeune auditoire se déployait sa parole, abondante et souple, soucieuse d'éviter toute précipitation, de marquer des repos, de se bien faire entendre, élégante avec discrétion et avec d'heureuses familiarités, forte et presque impérieuse au moment voulu, toujours guidée par le souvenir des purs modèles qui avaient contribué à la former.

C'est de sa personne tout entière qu'il enseignait ; et par là la grande distinction de sa manière gardait un caractère de parfait naturel et de simplicité. Très spontanément il tendait à se mettre le plus près possible de ceux qu'il était chargé d'instruire. Comme on voyait bien qu'il était à eux en toute aisance, les jours où la conférence était occupée soit par quelque discussion, soit par quelque leçon d'élève ! Ne s'écoutant point quand il parlait, il savait écouter les autres, et il les écoutait sans leur laisser l'impression toujours quelque peu gênante d'une condescendance. C'est qu'il aimait à entrer dans les esprits, non en scrutateur indiscret, mais en confident cordial ; il pénétrait en eux d'une vue claire et droite, de façon à démêler la pensée inspiratrice souvent même à leur insu,

leurs dispositions foncières parfois maladroitement traduites, ou déformées par convention et par attitude. Il n'ignorait point qu'on ne peut convaincre les esprits qu'en se les conciliant et qu'on ne se les concilie qu'en commençant par les comprendre (1). Aussi se gardait-il scrupuleusement de faire de ses convictions propres la mesure du jugement qu'il avait à porter sur eux. Il voulait les voir et il leur demandait de se montrer tels qu'ils étaient. Il tint toujours pour injurieuse toute tentative de capter son suffrage par une adoption insuffisamment sincère de ses idées ; tel candidat à l'École qui avait cru bon le procédé pour séduire son examinateur se trouva traité selon sa bassesse. Et parce que M. Ollé-Laprune détestait par-dessus tout le mensonge, il ne redoutait point l'opposition et n'en était point surpris ; il la sollicitait presque, pourvu qu'elle demeurât respectueuse de sa liberté à lui, sachant bien qu'elle n'aurait pu être absente que par la merveille d'un enchantement, et qu'elle avait sa raison beaucoup moins dans le tour de certaines dispositions individuelles que dans l'état présent du monde intellectuel. Il n'avait d'impatience qu'à l'égard du parti pris qui ne veut pas raisonner, de l'indifférence qui se contente complaisamment de son dédain. C'est pourquoi, appelé à professer sa doctrine dans un milieu de jeunes gens, il pouvait accepter sans contrainte tous les conflits d'idées et toutes les vivacités de discussion.

Il procédait donc aussi peu que possible par voie d'autorité dans la critique des travaux d'élèves ; mais cherchant dans les imperfections qu'il y apercevait le principe ou le commencement d'une meilleure entente des choses, il en provoquait les auteurs à se corriger ou à se compléter eux-mêmes. Il louait avec joie quand il croyait devoir louer ; mais quelle que fût sa bienveillance, il ne cédait jamais à la tentation de louer pour faire plaisir. Il avait un tact merveilleux pour saisir le fort et le faible de la dissertation ou de la leçon qu'il devait apprécier, pour atteindre les causes les plus profondes des défauts et des qualités, si bien que l'examen d'un travail devenait in-

(1) « Je voudrais bien, écrivait-il un jour pour lui, comprendre l'état des esprits, l'état des âmes. »

sensiblement, et par l'art le plus délicat, l'examen d'un esprit. On était charmé, à la suite d'une leçon de camarade, d'entendre le maître dégager, avec tant de sûreté psychologique et critique, avec tant d'inaltérable équité, les motifs de l'impression qu'on avait soi-même ressentie. Rien n'échappait à sa sagacité ; il savait relever d'un mot rapide et suggestif tel défaut, léger pour l'instant, mais qu'un manque de vigilance pouvait laisser s'aggraver. Il donnait une approbation particulièrement vive à ceux de ses élèves qui, en parlant ou en écrivant, avaient le don de s'ouvrir aux autres, de projeter dans la lumière le résultat de leur travail, ou à ceux encore en qui il sentait s'opérer, à travers des formules plus laborieuses, la conquête loyale de leur pensée. S'il n'était pas insensible aux développements de belle allure, c'était à la condition qu'ils ne fussent pas recherchés pour eux-mêmes, au détriment de la justesse et de la précision indispensables. Trop familier avec les grands classiques pour n'avoir point gardé d'eux le goût de l'ordre, de la clarté et de la mesure, il répugnait d'instinct à tout ce qui, par impuissance ou par affectation, pactisait avec l'incohérent, le chaotique, le ténébreux. Il avait surtout, pour remettre certaines prétentions au point, une ironie voilée et une verve souriante qui touchaient d'autant plus sûrement que, se gardant de toute offense, elles ne pouvaient provoquer d'irritation que dans des caractères mal faits. C'était là encore une suite de la clairvoyance de son jugement, très porté sans doute à l'indulgence et à la bonté, mais qui n'acceptait pas volontiers d'être dupe, ni de le paraître.

Il avait naturellement un plus intime commerce avec les élèves de troisième année qui se préparaient à l'agrégation de philosophie ; il se plaisait à collaborer avec eux tout uniment et comme de plain-pied ; il joignait pour eux à son savoir sa bonne grâce charmante, son enjouement et les plus aimables prévenances. Avec eux surtout il ne comptait pas les heures, principalement dans ces semaines chargées d'efforts et d'inquiétudes qui précédaient le terrible concours. Il avait une façon délicatement habile de les encourager, qui les laissait profondément reconnaissants et qui les prémunissait contre toutes sortes d'aberrations possibles. Et ce n'était point chez

lui artifice de son obligeance ; c'était confiance sincère dans la justice due à des jeunes gens qu'il avait vus à l'œuvre. Cette confiance, qui d'ordinaire fut surabondamment confirmée par les résultats, se trouva déçue en quelques très rares circonstances. Mais alors M. Ollé-Laprune n'en prenait pas aisément son parti. Sans méconnaître que l'injustice du sort dans les examens peut parfois renfermer pour les candidats une leçon utile, sans jamais mettre en doute la haute impartialité des jurys qui décidaient, il se demandait si la sentence d'exclusion n'avait pas trop durement atteint chez des jeunes gens des défauts qui avaient leur principe dans des habitudes de pensées très répandues au dehors et comme consacrées par la fâcheuse indulgence des gens rassis. En tout cas il ne se ménageait point pour aider au succès de ses élèves, quoiqu'il ne voulût point se substituer à eux et ne laisser à leur activité que l'usage mécanique d'un travail tout fait. Dans cette conférence de troisième année il se chargeait ordinairement de diriger l'explication des auteurs, des auteurs grecs de préférence. Il comprenait le grec admirablement, moins en philologue assurément qu'en humaniste qui a bien fréquenté les maîtres anciens, s'est plu en eux, s'est appliqué à saisir, pour mieux s'identifier avec eux, les ressources les plus délicates de leur langue. Il était donc tout armé pour avertir ses élèves de bien des inexactitudes d'interprétation, de celles même que souvent un manque de goût et de finesse laisse s'introduire dans les éditions les plus savantes. « M. Ollé-Laprune savait et, si j'ose dire, sentait admirablement le grec, écrivait au lendemain de sa mort un de ses élèves, le si regretté Henry Michel. C'était plaisir d'expliquer avec lui un texte de Platon ou d'Aristote, d'Aristote surtout, qu'il avait étudié de près. Il y discernait et y faisait goûter les nuances les plus subtiles de la pensée et de l'expression (1). » Très souvent, pour mieux rendre son idée propre, il recourait à des termes grecs, dont il sentait et voulait faire sentir toute la puissance expressive, toute la pureté de sens inaltérée par la banalité ou la virtuosité facile du langage courant. Ce n'était point là le jeu d'un homme qui a bien fait

(1) Voir le *Temps* du 15 février 1898.

ses classes : non certes ! C'était la conscience de l'union qu'il avait travaillé à opérer en lui entre sa pensée personnelle et ce que la pensée antique avait produit de plus substantiel, et c'était comme l'effet d'un échange gracieux dans lequel il était tout à fait en état de rendre pour ce qu'il avait emprunté. « Nul mieux que ce chrétien, a écrit un autre de ses élèves, M. Raymond Thamin, n'avait compris et restitué une doctrine morale, disons plus, une forme de la conscience aussi peu chrétienne que possible. Une rare connaissance de la langue grecque, une extrême souplesse dans le maniement de sa propre langue, lui avaient permis de traduire l'intraduisible et d'exprimer des idées antiques pour lesquelles il n'est pas de mot moderne (1). » Qu'on lise, en effet, ou qu'on relise, pour admirer la façon dont une âme contemporaine peut se donner le sentiment du génie grec, l'*Essai sur la Morale d'Aristote*.

Telles étaient les qualités diverses et rares que M. Ollé-Laprune apportait dans son enseignement, sans désir de les faire valoir pour elles-mêmes, en les subordonnant toujours à l'exposition et l'explication de sa philosophie. Il avait pour cette œuvre — et il ne l'ignorait point — à lutter contre des influences intellectuelles puissantes, acceptées plus ou moins par beaucoup de ces jeunes gens à qui il avait mission de s'adresser. On ne saurait analyser ici dans le détail ces influences qui d'ailleurs se combinaient et se repoussaient entre elles selon les cas pour produire des états d'esprit très différents. Il est cependant incontestable que, parmi d'autres causes, les événements de 1870 avaient contribué à incliner une partie de la jeunesse universitaire vers l'adoption d'une sorte de kantisme surtout moral, lié à la glorification du rôle souverain de la volonté dans la vie psychologique et dans l'action pratique ; et cette conception du « primat de la volonté » tantôt proclamait sa suffisance en s'isolant de la spéculation comme de la science positive, tantôt se prolongeait par l'édification d'une métaphysique appropriée à ses tendances. D'un autre côté, la réaction contre l'étroitesse du positivisme matérialiste, qui avait combattu le spiritualisme de l'École éclectique, avait depuis un

(1) *Revue philosophique*, avril 1899, p. 442.

temps déjà provoqué une rénaissance de l'esprit métaphysique, qui paraissait ne pouvoir se satisfaire que par la vision d'un ordre des choses analogue en son fond à l'âme immatérielle ou par le développement systématique de l'idéalisme absolu. A mesure que ces dispositions philosophiques, en se propageant, s'éloignaient des causes sérieuses qui les avaient engendrées et des intelligences éminentes qui les avaient mises au jour, elles manifestaient quelques-uns des vices qui pouvaient plus ou moins essentiellement les affecter, le dédain de l'expérience immédiate et de la réflexion lente, le mépris des enseignements qui peuvent se tirer de la tradition et de la vie, de la vie sociale comme de la vie individuelle, le culte du formalisme dialectique, la promptitude à démolir les systèmes et à en construire, en se jouant, de nouveaux, et parfois, sous couleur de respect de la science positive, l'art d'user d'elle avec autant d'indiscrétion que d'incompétence. Ce qui en fin de compte agissait au fond de ces tendances, c'était un subjectivisme radical, capable de prendre les formes les plus diverses, tantôt de se prêter à ce dilettantisme dont l'auteur des *Dialogues philosophiques* offrait un si prestigieux modèle, tantôt d'évoluer vers le mysticisme sentimental, tantôt de chercher à opérer, en prétendant revenir à ses sources profondes, la reconstitution totale de l'univers par la puissance créatrice de la pensée.

Voilà l'état général des esprits qu'envisageait M. Ollé-Laprune, et auquel sa doctrine propre avait à s'opposer. A s'opposer sans doute, mais à se proposer aussi. Car il n'estimait pas, tant s'en faut, que tout fût vanité et mode dans cette façon de relever le rôle du sujet pour la constitution de la philosophie. Dans l'emploi devenu fréquent et assez souvent inconsidéré de ces termes de *foi,* de *croyance,* il apercevait, en accord du reste avec ses réflexions antérieures, des indications précieuses à retenir et à développer. C'était d'abord l'aveu de l'impuissance du rationalisme abstrait à contenter pleinement les exigences de l'âme tout entière ; c'était ensuite l'idée d'un acte interne spécifique à analyser et à éclaircir. Si l'on admet cette intervention de la foi dans la spéculation, il est nécessaire de la prendre au sérieux, de ne pas la réduire à la faculté arbitraire de poser n'importe quel objet : par où l'œuvre solide

du philosophe se dissiperait en des fantaisies de dilettante et d'artiste. Or, dans le genre d'adhésion que nous donnons aux vérités morales, dès que cette adhésion est sincère et entière, la foi apparaît comme un facteur intégrant. Quand il s'agit de vérités scientifiques proprement dites, comme prises en elles-mêmes elles n'intéressent pas directement la conduite de la vie, elles ne réclament pour leurs déterminations impersonnelles qu'un assentiment impersonnel. Mais peut-il en être ainsi des vérités morales que notre esprit appréhende avec le double sentiment de leur valeur intrinsèque et de leur importance essentielle pour nous ? D'un côté, elles ont une plénitude de sens qui ne peut se laisser toute ramener à la capacité de nos procédés de démonstration ; et ainsi elles débordent les motifs rationnels qu'elles nous présentent d'être affirmées ; il reste toujours en elles, pour nous, une certaine obscurité, qui peut servir de prétexte au scepticisme, mais qui ne saurait arrêter la volonté d'affirmer plus qu'on ne voit dès que l'on a de bonnes raisons de croire. D'un autre côté, les vérités morales ne peuvent être vraiment saisies que si elles entrent intimement dans notre nature à laquelle elles s'adressent ; elles requièrent que nous allions à elles de tout notre être, que nous nous appliquions à en vivifier constamment en nous la possession et la présence par un consentement de toute notre personne. Et si l'on recherche quel est le principe promoteur de la certitude morale en nous, c'est dans la volonté libre qu'on le trouvera. C'est elle qui recueille et qui met en branle toutes les ressources intérieures grâce auxquelles nous nous approprions et nous élargissons l'objet touché par la pointe de la raison démonstrative (1).

Par cette conception de la certitude morale, M. Ollé-Laprune paraissait prendre contact avec le kantisme ; mais, à dire vrai, il en retenait des indications favorables à sa pensée plutôt qu'il n'en acceptait l'esprit et surtout la méthode. Kant, même lorsqu'il fait une place à la foi, rapporte celle-ci à la raison, à la raison pure tout en étant pratique, à la raison

(1) Voir Maurice Blondel : *Léon Ollé-Laprune* (Paris, Demoulin, 1899), p. 32-35.

« isolée » de tous les éléments psychologiques fournis par la nature humaine. Dans cette notion d'une foi de la raison M. Ollé-Laprune soupçonnait le paradoxe idéaliste qui tend à faire produire l'objet de la foi par la foi même, comme à faire produire l'objet de la perception par l'acte de percevoir. Il se fût senti plus près, malgré de radicales divergences, du néo-criticisme français, qui, rectifiant Kant, unissait les deux raisons, théorique et pratique, pour l'établissement de la certitude et rattachait la croyance à des états psychologiques du sentiment comme à des actes de libre arbitre (1). Mais contre toute conception qui liait la croyance à l'autonomie de la raison, M. Ollé-Laprune travaillait à réserver la notion que la conscience humaine commune enveloppe de la foi, et il demandait qu'on ne la soumît point, sous quelque prétexte que ce fût, à une transposition. La foi prise telle quelle suppose la confiance en un objet qui existe et vaut indépendamment d'elle, qui par conséquent, loin de procéder d'elle, la domine et doit la gouverner.

Dès lors, ce qui selon l'ordre naturel est en nous la faculté de la règle, à savoir la raison, ne saurait être sacrifié. Assurément la raison comporte des limites ; si elle peut prétendre à un universel usage, elle ne saurait prétendre à un universel empire ; et surtout l'erreur serait de supposer que l'on peut faire sortir d'elle *a priori*, par des procédés qui seraient des contrefaçons de la création divine, l'ordre entier des choses et des idées. Mais pour bien marquer à la fois la portée et les bornes de la raison, il suffit de ne pas la substantifier pour ainsi dire et de la replacer dans la hiérarchie réelle des attributs de l'être humain. Aux excès du rationalisme il ne faut donc point opposer le fidéisme ; car le fidéisme, malgré l'apparence d'attachement qu'il a pour les vérités morales et religieuses, n'établit au fond entre la foi et ces vérités que des relations arbitraires ; il est un coup de désespoir de l'homme, au lieu d'exprimer cette plénitude de confiance et d'espérance qu'implique la foi ; il s'en remet à la tradition et à l'autorité comme à des forces aveugles dont il faut supporter le poids ; il ouvre

1 Léon OLLÉ-LAPRUNE : *De la Certitude morale*, pp. 313 et sq.

la voie à ces apologétiques inattendues qui n'iraient à rien moins qu'à confondre le mystère de la grâce avec la fatalité obscure des prédestinations naturelles et historiques. Cependant, si la croyance exprime la démarche à la fois la plus spontanée et la plus compréhensive de l'être pensant et agissant, il est nécessaire que l'objet qui y correspond consomme en la dépassant toute la perfection de notre nature. Voilà pourquoi une doctrine qui ne serait produite que par la raison resterait insuffisante, ne pouvant être en accord qu'avec une partie de notre être, sans être capable de réaliser le lien substantiel de tous les éléments de notre vie spirituelle. Voilà pourquoi aussi le Christianisme, et plus précisément le Catholicisme, expression intégrale du Christianisme, si d'une part il fournit l'objet transcendant absolu réclamé par la foi, s'adapte de l'autre par une secrète et merveilleuse affinité à l'ensemble des dispositions de notre être, conçues, non plus à l'état de séparation, mais dans leur vivante harmonie et leur vivant concours. C'est pour avoir rompu avec lui que l'on se représente l'autorité qu'il exerce comme une puissance de domination extérieure, que l'on croit apercevoir une institution oppressive dans la vivante fixité des principes par lesquels il a pour objet de fonder autant que de régler le mouvement des intelligences ; de cette rupture avec lui certaines âmes, celle d'un Jouffroy par exemple (1), ont payé la rançon par une mélancolie paralysante et une désorientation de leur activité ; à rester ou à rentrer en lui, on se parfait au contraire et l'on se possède entièrement, on ne supprime rien de ce que la nature réclame justement, aucun emploi légitime de ses facultés ; on met tout à son rang dans le tout de la vérité complète. *Gratia naturam non tollit.*

Ainsi, comme Malebranche qu'il avait étudié avec tant d'amour et d'indépendance à la fois, M. Ollé-Laprune admettait la possibilité et la nécessité d'une philosophie chrétienne : à vrai dire, dans un sens assez différent de celui du grand Oratorien. Malebranche professait en fin de compte que tout le contenu essentiel de la Religion est dans la Raison, que le rôle de

(1) Léon Ollé-Laprune : *Théodore Jouffroy*. pp. 200-201.

la révélation consiste à proportionner la Raison aux hommes, à conduire par les sens les hommes à la Raison. M. Ollé-Laprune concevait tout autrement la continuité de la raison et de la foi. Pour lui, ainsi que l'a si bien fait ressortir M. Em. Boutroux (1), « le rapport de la philosophie à la religion était quelque chose comme le rapport de la matière à la forme, de la puissance à l'acte dans la philosophie d'Aristote. La matière a en soi une disposition à réaliser la forme. Mais cette disposition ne peut passer à l'acte que sous l'influence de cette forme même, déjà réalisée dans un être supérieur. Le monde désire Dieu. Mais c'est seulement sous l'action de Dieu que ce désir peut devenir un réel mouvement vers lui. »

Au fond de la philosophie de Malebranche M. Ollé-Laprune découvrait en effet un vice qui lui venait du cartésianisme. Si c'est l'honneur de Descartes et de ses disciples d'avoir rétabli sur le fait fondamental du « je pense » à la fois l'existence de l'esprit et le moyen d'arriver à la certitude, d'avoir conçu fortement le vrai comme une réalité intelligible, indépendante du caprice des volontés individuelles et universellement communicable, ç'a été leur méprise que de tendre à se représenter la pensée comme une entité séparée, douée d'une sorte d'existence ou de vertu en soi. Ainsi s'est formée la théorie de la Raison substantielle et impersonnelle. Ainsi le doute méthodique a été décrété obligatoire pour quiconque philosophe, comme si faire abstraction de certitudes expérimentées en soi-même pouvait acheminer vers la certitude efficace, comme si examiner, chercher des preuves, poser des questions n'impliquait pas tout un ensemble de données engagées dans le développement de la vie même (2). Ainsi a été créé de toutes pièces un problème artificiel, qui a consisté à rechercher comment la pensée peut aller d'elle-même et de la subjectivité de son action à l'être, à l'objet distinct d'elle, et qui n'a pu finalement se résoudre qu'en se supprimant, c'est-à-dire en admettant que l'être, c'est la pensée. Ainsi ont été méprisés tous les élé-

1) *Notice sur la vie et les œuvres de M. Léon Ollé-Laprune*, lue à l'Académie des Sciences morales et politiques dans la séance du 7 janvier 1905, p. 15.

2) Voir *La Philosophie de Malebranche*, II, pp. 249-252. — *Théodore Jouffroy*, pp. 208-210.

ments de vérité qui se tirent de la tradition, de l'histoire des sociétés humaines, sous prétexte que n'étant pas issus de la raison ils restent inintelligibles ; et le champ a été laissé à l'envahissement de ces théories naturalistes qui opposent avec une apparence de force aux prétentions de la pensée spéculative les inflexibles nécessités de l'évolution sociale.

C'est par peur de l'anthropomorphisme que la philosophie moderne a ainsi détaché la pensée de ses conditions d'existence concrètes. Modelée plus exclusivement qu'elle ne le croyait peut-être sur le type de vérité que nous exhibent les sciences de la nature extérieure, elle a voulu y plier bon gré mal gré la connaissance de l'homme. Il en est résulté que certaines notions, légitimement valables pour l'explication des choses matérielles, n'étaient plus pour la représentation de l'activité humaine que des notations appauvries et même déformantes. Combien est plus vrai en comparaison cet *humanisme* des anciens, qui a conçu tout usage régulier de la pensée en fonction du perfectionnement de notre nature, qui a admis d'emblée la solidarité de la raison et de la vie, qui, ramenant à cette mesure la valeur de nos idées, faisait résulter de l'épanouissement harmonieux de toutes nos puissances l'union du savoir, du savoir-vivre et du savoir-faire ! A cet humanisme il a manqué sans doute la conscience d'une profondeur des tendances et des exigences humaines dont la capacité ne peut se laisser remplir par la vie présente ; il lui a manqué en conséquence le sentiment des disproportions que fait éclater en nous l'Infini auquel nous aspirons, et qui ne peuvent être surmontées que par la lutte contre nous-mêmes, par le sacrifice, fruit de l'amour et condition de la parfaite béatitude. Mais s'il a eu le défaut de borner notre horizon, de nous rapetisser pour vouloir nous enfermer en nous, il garde le mérite d'avoir proclamé que c'est du développement normal de tout notre être qui suit la connaissance juste qui nous intéresse, et que surgit l'appel à la plénitude de la vérité efficace. Ainsi il a pu, chez un Aristote, dénoncer l'inadéquation du général à la réalité, et tout en gardant le respect de la raison, subordonner la règle abstraite à la règle réalisée et comme incarnée dans l'individu ; il a donc glorifié pour l'être humain une sorte d'autonomie, qui, loin d'être la

position d'une loi formelle par un sujet formel, est tout au contraire l'identification du sujet et de la loi par la suppression du pur formalisme. « S'il se trouvait, reprenait à son tour M. Ollé-Laprune, un homme vivant d'une vie pleine, à la fois complète et régulière, abondante et mesurée, sans défaut et sans excès, n'est-ce pas cet homme qui, pensant avec toutes les ressources intellectuelles et morales de son être sain, droit, vigoureux, ardent, saisirait le plus et le mieux ce qui est, et aurait l'idée la plus juste, la plus complète, la plus vive de l'homme même, de l'univers et de Dieu? S'il philosophait, sa philosophie, fruit et expression de cette *vie,* serait la plus complète et la plus fidèle intellection et appréhension des choses que l'on pût trouver ; elle recueillerait d'une façon précise et ferme les naturelles certitudes ; elle disposerait en degrés successifs autour de ces points fixes les probabilités nettement déterminées, savamment groupées ; elle formerait de tout cela des théories satisfaisantes, lumineuses, solides ; les hypothèses mêmes, les conjectures, et jusqu'aux inventions et aux rêves auraient avec la réalité vivante quelque rapport, quelque ressemblance, et le système où tout cela serait coordonné aurait jusque dans ses parties les moins assurées un air de vérité, une âme de vérité, parce que ce penseur aurait sans cesse avec ce qui est un intime commerce (1). »

Ces vues déterminent de quelle façon il faut procéder à l'examen des concepts philosophiques. Il y a une *critique* nécessaire de tous ces concepts ; seulement ce ne doit pas être une critique scolastique, essayant *in abstracto* d'en définir le sens et d'en fixer l'emploi. A coup sûr il faut requérir d'eux en premier lieu, pour qu'ils soient valables, la cohérence logique, l'absence de contradiction ; mais pour en évaluer la portée significative, il n'y a qu'une mesure qui puisse vraiment nous satisfaire : c'est leur capacité d'entrer dans le développement des facultés essentielles de notre nature ou de l'exprimer. Que l'on s'évertue à tirer de la considération dialectique des concepts ce qu'ils peuvent embrasser : on pourra alors en

(1) *La Philosophie et le Temps présent.* pp. 346-347. — Voir aussi l'*Essai sur la Morale d'Aristote.*

élargir ou en rétrécir arbitrairement la compréhension. Mais qu'on les mette en rapport avec ce que manifeste ou ce que postule la réalisation de nos puissances humaines, et l'on découvrira la place qui leur appartient ou la part qui leur revient dans le système de la vérité. En d'autres termes, il ne saurait y avoir de plus juste façon de les *critiquer* que de se demander dans quelle proportion ils répondent à cette condition suprême de l'activité intellectuelle saine, qui est l'immédiation de la raison et de la vie. Bien des notions qui ont été, souvent malgré l'apparence, formées et ajustées du dehors seront ainsi utilement replacées dans le champ des perspectives intérieures. On s'apercevra plus d'une fois que de prétendues idées n'étaient que des idoles, de simples produits d'une imagination abstraite ou d'un entendement séparé.

C'est donc mal se préparer à philosopher que de se retrancher dans la spéculation exclusivement théorique, de rompre avec toutes les racines de l'humaine pensée, de faire de soi ce que Leibniz appelle énergiquement un *solipse*. Cette prétention à se satisfaire uniquement par des combinaisons d'idées et de formules, par un savoir livresque, se juge par ses effets, qui sont au bout de peu de temps le dessèchement, la langueur, l'impuissance à se renouveler. Dans une des nombreuses réflexions écrites par lesquelles il esquissait son cours sur *la Raison et le Rationalisme,* M. Ollé-Laprune signalait finement et familièrement ces conséquences :

Comme la vie purement intellectuelle, toute de tête, fatigue! Lassitude cérébrale, contention qui use et épuise. Quand aimer et agir se joignent à penser, penser ne fatigue pas de la même manière. On se dépense, sans doute, et aimer et agir, c'est se consumer; mais ce n'est pas cet épuisement cérébral, ce dessèchement de tout l'être, que produit le « penser » exclusif et continu, isolé de toutes les sources vives où se renouvelle l'être. Dans le reste, on s'alimente en se dépensant; quand on veut tout réduire au seul « penser », on s'use, on s'épuise sans s'alimenter, et on se tue, physiquement et moralement.

Cela, contre le rationalisme théorique et contre le rationalisme pratique ; car, de même que, selon le mot de Bossuet, il y a un athéisme pratique qui consiste à vivre comme si Dieu n'était pas,

encore qu'on ne nie point Dieu, de même il y a un rationalisme pratique qui consiste à vivre comme s'il n'y avait pas autre chose que la raison, encore que l'on ne nie aucunement et que même l'on soutienne positivement l'insuffisance de la raison : en pratique, on se réduit à penser, moins que cela, à raisonner, à argumenter. Des théologiens qui luttent contre le rationalisme théorique peuvent être atteints de ce rationalisme pratique. Et le mal littéraire, la maladie littéraire, et tout le *litterarium genus !*

M. Ollé-Laprune répugnait de tout lui-même à la connaissance qui ne se tourne pas à aimer et à agir. Il insistait avec force sur les infatuations stériles qu'elle crée. Il dénonçait la vanité du talent qui ne s'est formé que dans les livres et qui, n'ayant pas le contrepoids de la vie, s'enchante de son jeu et de ses procédés. Il se défiait de la technique de plus en plus compliquée des philosophes, qui peut devenir pour eux une fin au lieu de rester un moyen, et leur dérober le sens des questions vitales ainsi que des façons vitales de les résoudre. Il recourait volontiers pour lui-même à des ouvrages dans lesquels la réflexion intérieure est plus dégagée des artifices savants, aux *Sources* et à la *Connaissance de l'âme* de Gratry, au *Journal intime* de Maine de Biran. Il ne croyait pas que le terme de méditation dût rester sans signification et sans objet pour les philosophes d'aujourd'hui.

Ce que nous faisons ici, disait-il dans une de ses leçons de novembre 1890, c'est une méditation. — Qu'est-ce que méditer? Ce n'est pas seulement user de sa pensée. C'est l'appliquer toute seule à un objet pour faire de cet objet une inspection aussi complète que possible et prononcer sur l'existence et la nature de cet objet : cela, sans le secours des sens, des instruments de précision, ni du calcul, ni des livres, ni des documents historiques quelconques.

La méditation ainsi pratiquée n'isole pas : elle met en contact au contraire avec ces certitudes raisonnables et humaines qui précèdent tout emploi philosophique de la raison ; elle n'use, pour parler avec Pascal, des ressources des *habiles* que pour revenir à ce qu'admet le *peuple*. Le philosophe qui médite n'est donc pas là pour se faire valoir, pour imposer à ce

qu'il explique la marque de son sens propre. Et l'on a justement noté à quel point chez M. Ollé-Laprune la direction de la pensée restait, dans son intimité même, impersonnelle (1).

C'est avec ces dispositions d'esprit et ces principes de doctrine que M. Ollé-Laprune conduisit son enseignement à l'École normale sur les sujets à la fois divers et ordonnés qu'il y traita (2). Plus il avançait dans l'exercice de sa fonction, plus il éprouvait le besoin de reprendre les choses à leurs humbles débuts, tant sa conviction était ferme que des déviations essentielles ont leur cause dans de faux départs. Il aimait mieux encourir certains reproches, irriter certaines impatiences, que méconnaître cette nécessité, qui lui semblait de plus en plus urgente, de ramener les esprits, surtout les esprits jeunes, à « quelques points simples qui fussent en même temps lumineux et solides ». Par un contraste qui a pu ne pas être suffisamment deviné, et dont il a pourtant indiqué lui-même la raison (3), il était d'autant plus porté à simplifier dans l'ordre des idées qu'il expérimentait davantage et plus largement dans l'ordre de la vie. Comme l'a expliqué M. Maurice Blondel, « il avait le besoin de réaliser plus que d'analyser ; il a donc toujours, peut-on dire, plus vécu sa pensée qu'il n'a pensé sa vie ; et c'est pour cela que sa philosophie implicite a toujours, comme c'est dans l'ordre, devancé et dépassé sa philosophie explicite ; on peut même ajouter que toutes ses découvertes, nées du plus libre mouvement de l'âme, sans recours effectif à aucune influence proprement philosophique, et comme parties du sanc-

(1) F. Rauh : *La Philosophie et le Temps présent*. *Revue bleue*, t. XLIX, 1882, premier semestre, p. 308.

(2) Voici quels furent ces sujets : La Théorie de la Connaissance. — L'Obligation morale, examen critique du principe kantien et essai théorique. — La Métaphysique. — L'Induction. — La Volonté. — Le Beau. — Le Sentiment et la Passion. — La Cause et la Loi. — Les Idoles contemporaines en philosophie. — La Crise de la Morale. — La Raison et le rationalisme. — Essai de Métaphysique positive — M. Ollé-Laprune avait noté que pendant la période de 1881 à 1892 les sujets traités par lui formaient un cycle : 1. Étude critique des formes contemporaines du scepticisme et esquisse d'une philosophie dogmatique en harmonie avec le sens commun et avec les exigences des sciences. — 2. Qu'est-ce que philosopher ? Pourquoi philosopher ? Comment philosopher ? — 3. La Raison. — 4. La théorie de la Cause. — 5. Le Vrai. — 6. Le sens de la Vie. — 7. La Perfection — 8. Le fondement de la Morale. — 9. L'existence de Dieu. — 10. La Providence. Optimisme et pessimisme.

(3) *Le Prix de la vie*, p. 402-404.

tuaire fermé de la conscience, se sont produites implicitement sans que la réflexion explicite ait toujours pris le temps de les égaler... Comme sa pensée dominante, c'était de montrer qu'il y a, dans la connaissance, autre chose que la connaissance, il semblait spontanément et délibérément porté à achever sa propre thèse dans la pratique et par elle (1). » Il estimait donc de plus en plus que pour faire œuvre solide la pensée doit se laisser resserrer entre l'expérience qu'elle résume ou dont elle rend raison et l'action en laquelle seulement elle peut s'achever et se vérifier pleinement. Il allait ainsi, constant dans sa méthode comme dans sa doctrine, sans se détacher certes du souci de l'influence qu'il exerçait, mais sans se laisser troubler, pour l'accomplissement d'une tâche résolument concertée, ni par la joie d'être goûté, ni par la tristesse d'être parfois méconnu ou mal compris. Pour poursuivre jusqu'au bout l'exposition de ce qu'il jugeait être la vérité décisive et complète, il ne mettait point de précipitation, mais il n'avait point d'embarras. Parlant et agissant dans la plénitude de sa liberté et dans la loyauté absolue de sa conscience, énergiquement persuadé que pour pacifier les esprits rien n'est plus sûr que la franchise et la lumière, il savait que de lui du moins aucune intolérance ne viendrait jamais. Pour en faire dériver l'obligation d'une source très élevée, il n'en observait pas moins avec d'infinis scrupules tous les égards et tous les respects dus aux personnes ; et aucun de ses élèves n'a jamais pu le soupçonner de s'égarer dans de mesquines préoccupations de parti ou de rester insensible à n'importe quelle violation d'un droit humain.

« Ce qu'il fut comme professeur, a dit son collègue M. Boutroux (2), je l'ai compris par moi-même dans les charmantes causeries que j'eus maintes fois avec lui, tandis que nous servions ensemble à l'École Normale. Sa conscience professionnelle, son impartialité, sa justice sévère et délicate, son attachement et son dévouement à nos élèves, j'en ai recueilli l'expression très vive dans sa parole aussi franche et limpide

(1) *Léon Ollé-Laprune*, pp. 40-41.
(2) *Notice sur la vie et les œuvres de M. Léon Ollé-Laprune*, p. 24.

que gracieuse et captivante (1). » Aurait-on dit entièrement ce qu'il fut comme professeur, si l'on n'ajoutait pas, avec la discrétion qui convient, ce qu'il fut pour quelques-uns de ses élèves auxquels sa générosité avait accordé une confiance particulière? Il eut une façon exquise de les admettre au partage de tout ce que sa force si intense d'affection répandait libéralement autour de lui, de les introduire dans cette vie de famille dont par ailleurs il réservait si jalousement l'intimité. Il eut pour eux, à l'heure suprême, un souvenir qui est allé au plus profond de leurs cœurs. Quand survint le 13 février 1898, quelques semaines après son élection à l'Institut, le coup qui le frappa en sa pleine activité de professeur, d'écrivain et d'homme, leur douloureuse émotion alla se mêler à la désolation des siens. Mais chez tous ses élèves, sans distinction de partis ou d'opinions, il ne put y avoir qu'une pensée unanime : une pensée d'hommage au maître de haute intelligence, de bonté obligeante, de sincérité courageuse, qui aurait cru leur manquer autant qu'à la vérité en leur dérobant le secret de ses certitudes. Il avait accepté dans sa jeunesse avec autant d'indépendance intellectuelle que de confiance cordiale la doctrine qui fut la sienne de tout temps ; il l'avait possédée, non pas uniquement pour la communiquer par la parole ou l'exposer dans des livres, mais pour en déployer dans son âme, sans arrêts et sans crises, tout le sens et toutes les obligations ; il l'avait appelée au gouvernement de toutes ses démarches avec l'assurance qu'aucune de ses facultés légitimes n'en serait paralysée ; il avait puisé en elle de quoi alimenter sa dignité personnelle, sa charité, son désir d'action, et par-dessus tout cet esprit d'abandon religieux et de sacrifice qui éclata si admirablement dans sa façon d'accepter la mort. Leçon, si je puis dire, intégrale, qui ne fut pas seulement sur les données, les conditions et le prix de la vie, qui fut sa vie même.

VICTOR DELBOS,
Maître de Conférence à la Sorbonne.

(1) Diverses lettres de Bersot, dans lesquelles il était traité à cœur ouvert de sujets intéressant la vie de l'École, montrent à quel point M. Ollé-Laprune avait conquis la confiance et l'amitié de son Directeur.

COMMENT L'IDÉE INCLINE A L'ACTE

Si la science expérimentale reste impuissante à nous révéler le *pourquoi* des choses, du moins peut-elle quelquefois nous faire entrevoir le *comment* des faits. A ce point de vue, la biologie — dont les explications deviendront sans doute, au fur et à mesure de ses recherches, de jour en jour plus étendues et plus exactes — éclaire déjà d'une lumière assez vive la question présente. C'est ce que nous allons montrer brièvement.

Au seuil même de la vie sensitive, les organismes unicellulaires (qu'ils soient indépendants, comme l'amibe ou le rhyzopode, ou bien enfermés dans un organisme complexe dont ils font eux-mêmes partie, comme les leucocytes des diverses variétés), non seulement se *nourrissent, évoluent* et *se reproduisent,* mais possèdent en outre une *activité motrice* évidente. Dans le milieu où ils sont plongés, ils cherchent, en vertu d'une spontanéité qui leur est propre, les éléments de leur vie. De là une série de sélections : Sélection de lieu, sélection des éléments qu'ils peuvent transformer et incorporer, sélection des conditionnements utiles à leur existence individuelle et au détail de leurs fonctions ; tout cela suppose une variété, une complication déjà grande de mouvements, tout cela exige une réelle coordination des actes dont la cellule est capable, une véritable mise au point de son activité propre.

Cette mise au point a son origine dans celle de ses propriétés essentielles et cardinales qui s'appelle la *sensibilité.*

Cette sensibilité consiste dans la propriété, possédée par la cellule, d'être *impressionnée* de telle ou telle façon, suivant le cas, par les agents physiques et chimiques divers du milieu ambiant.

Elle est très modeste, sans doute, si nous la comparons à la nôtre ou même à celle de la plupart des animaux à organisme

multicellulaire ; mais elle est réelle déjà, les faits le prouvent ; elle joue son rôle qui est d'avertir le sujet de ce qui se passe, de faire la mise au point de son activité ; et l'expérience prouve aussi que les actes suivent. Donnons quelques exemples :

Si la cellule libre et mobile, une fois en marche, perçoit au-devant d'elle la présence d'un obstacle, aussitôt elle l'évite, le contourne ou rétrograde. Si elle rencontre un fragment de substance utilisable, elle déploie pour le capter son activité motrice mécanique, puis son activité biochimique pour le digérer. Dès que la matière assimilable est épuisée, la cellule, avertie, par la sensation, de l'ultérieure inutilité de l'enclave, rejette, par un mouvement exportateur, les résidus de la proie. Dans la chambre humide et à air de Ranvier (1), les leucocytes vivant dans leur propre plasma dirigent tout d'abord en des sens quelconques leurs mouvements pseudopodiques. En ce faisant, ils épuisent leurs provisions d'oxygène, et il arrive un moment où certainement ils en sentent le besoin. De suite alors tous se mettent en marche vers la rigole d'air qui circonscrit la nappe fluide où ils évoluaient tout à l'heure comme en se jouant ; ainsi que des plongeurs à bout de souffle, ils sentent le besoin de respirer et ils courent à l'oxygène. — Dans tous ces cas, et on pourrait facilement les multiplier, on voit que l'acte utile succède à la perception du besoin ; c'est dire, en d'autres termes, que la sensation incline à l'acte.

Il est à remarquer que la sensation ne suscite pas toujours un acte identique, ni non plus fatalement utile à l'organisme cellulaire. Voyez, par exemple, la manière dont les corps poreux (tels qu'un fragment de moelle de sureau) sollicitent la migration des leucocytes, quand ils ont été introduits dans les cavités séreuses. Certains des leucocytes — non pas tous — abordent le corps poreux, puis longent les cloisons de ses cellules végétales, jusqu'à ce qu'ils en rencontrent les pores. Ils cheminent ainsi activement de cellule végétale en cellule végétale, et pour quel profit ? Le profit est nul : il n'y a rien à

1 C'est un appareil construit de manière à laisser, autour de l'objet à examiner dans le microscope, une rigole d'air, tout en mettant à l'abri de l'évaporation le liquide dans lequel plonge l'objet. On peut en voir la description dans Ranvier : *Traité technique d'histologie*, Savy, 1882, l. I, c. I, p. 43.

manger ; point d'oxygène, à partir d'une certaine distance, à respirer. Ceux-là vont à l'asphyxie et à la mort par un acte consécutif à une sensation qui, très probablement, les *trompe* sur le but à poursuivre, qui les conduit — si l'on peut, en un tel cas, ainsi dire — à une « erreur de jugement (1) ».

Certains biologistes décorent de telles impressions sensitives, qu'elles incitent ou non à des actes utiles, du nom d'*actions chimiotaxiques* (2). Mais le terme, quoique tiré du grec, n'ajoute pas beaucoup de lumière. Traduit en bon langage scientifique, il signifie simplement que certains corps, en exerçant certaines actions chimiques, produisent, sur les cellules indifférenciées, des impressions telles qu'ils les attirent à eux ; il exprime donc le phénomène, mais ne l'explique pas, et surtout il n'explique pas pourquoi certaines cellules n'obéissent pas à la sollicitation qui décide les autres.

Car, voilà le point à remarquer, il n'y a rien, dans les faits signalés jusqu'ici — et surtout dans le dernier, — rien qui rappelle l'inexorable fatalité des réactions chimiques. Sans doute, la chimie y a son rôle, et aussi la physique ou la mécanique : nous savons déjà que la vie utilise et ne supprime pas les lois de la matière. Mais la preuve qu'il y a ici quelque chose de plus, qu'il y a dans la cellule vivante, une véritable *sensibilité* déjà, irréductible aux lois de l'univers minéral, et que c'est elle qui détermine la mise au point de l'activité propre de la cellule avec les circonstances, la preuve en est que l'exercice de cette activité emporte des exceptions et des erreurs, tandis que l'exercice des affinités chimiques ou des pures activités moléculaires n'en comporte pas.

Il y a une autre preuve, peut-être plus décisive encore, et

(1) Les scolastiques diraient : « A une erreur de l'*estimative*. » Il s'agit là en effet, à ce qu'il nous semble, de la *vis æstimativa* dont parle saint Thomas d'Aquin (1a, q. LXXVIII, a. 4, et *De potent. anim.*, c. IV).

Il est probable que ces mouvements malheureux qui finalement mènent leur sujet à la mort répondent à un besoin ou à un désir d'activité, ou peut-être à une sorte de curiosité élémentaire ; la sensation fait *la mise au point* de cette tendance actuelle avec les circonstances : mais elle ne se prononce pas sur les suites ; et d'ailleurs, pas plus que les jugements de l'homme, l'*estimative* de la cellule ne peut être infaillible.

(2) Du verbe τάσσω, qui exprime l'idée de mettre en ordre, de fixer, de commander.

qui nous servira autant que la première pour nos conclusions : c'est qu'il existe une *mémoire* dans la cellule.

La mémoire n'est qu'un mode de la connaissance, et en particulier la mémoire cellulaire ne peut être qu'une qualité seconde résultant de la sensibilité cellulaire aiguisée et de plus en plus instruite par l'exercice antérieur. Si donc nous rencontrons la mémoire dans la cellule, c'est bien une preuve de plus qu'il y a en elle la sensibilité et que son activité propre dépasse les activités physico-chimiques.

La chimie ne se souvient pas : ses réactions se produisent dans une millième expérience comme dans la première ; un volume d'eau réduit en ses éléments par l'électrolyse, puis reconstitué, et ainsi de suite indéfiniment, ne s'en souviendra jamais et jamais ne prendra « l'habitude » de se dissocier ou de se reconstituer, de le faire mieux, plus facilement ou plus vite, au fur et à mesure que se répéteront les conditions expérimentales restées identiques. Les forces mécaniques ne se souviennent pas : la molécule d'eau exige toujours la même quantité de chaleur pour passer à l'état de vapeur ; la machine, le même effort pour renouveler sa mise en train ; le canon, la même charge de poudre pour lancer au même but le même boulet.

Or, la cellule *se souvient,* quoique de façon, bien entendu, rudimentaire. Je veux dire par là que « les impressions successives de même ordre éprouvées par elle laissent en elle comme une empreinte de leur passage » et qu'il « en résulte la reproduction de plus en plus facile de l'acte antérieur » ; elle semble « de mieux en mieux savoir et que l'excitant lui demande, et l'exécute dès lors sans qu'il ait besoin d'insister (1) » ; de sorte que, si le phénomène se répète avec une assez grande fréquence et à des intervalles assez rapprochés, un moment arrive où une ébauche quelconque de l'impression primitive suffit à provoquer l'acte. Le leucocyte, par exemple,

(1) Le prof. Renaut : *Le neurone et la mémoire cellulaire*, Lyon, Storck, 1899, pp. 11 et 29. — Cette mémoire cellulaire constitue, pour l'auteur, une propriété « cardinale » de la cellule, qu'il faut joindre au « quadrige » classique : sensibilité, motricité, nutrilité, reproductivité ; Cf. son *Traité d'histologie pratique*, Ruff, 1899.

se sentant empoisonné, élabore du contrepoison, en certains cas, avec d'autant plus d'intensité que les attaques du microbe nocif ont été plus fréquentes. Ou bien encore quand un animal a été suffisamment habitué à prendre ses repas à des heures régulières, je ne sais quelle vague sensation avertit la cellule hépatique qu'il est l'heure de fonctionner, et, sans avoir besoin maintenant des réactions du travail digestif, elle se met en jeu, même si l'animal, ce jour-là, est resté à jeun (1).

Ce dernier exemple nous met en présence d'une cellule destinée à une fonction spéciale dans un organisme supérieur. Il nous servira de transition; car c'est de tels organismes que nous avons maintenant à nous occuper.

Or, si la sensibilité et la mémoire restent, nous l'avons dit, réduites, dans les organismes unicellulaires, à leur plus simple expression, elles se développent en même temps que s'élève la vie où elles ont à intervenir. Il est clair, en effet, que c'est dans les organismes complexes et susceptibles d'une grande variété d'actes, que « la mise au point » et, par suite, l'intervention de l'idée devient particulièrement nécessaire. Quoi qu'il en soit, voici les faits :

Ces organismes sont formés d'une multitude de cellules, toutes issues d'une cellule unique qui est le germe, et liées ensemble par une solidarité intime et permanente qui les fait vivre de concert les unes par les autres et les unes pour les autres. Malgré cela, malgré cette identité d'origine et cette communauté de vie, il se forme parmi elles des catégories diverses, des situations privilégiées, une hiérarchie, et l'on trouve, comme dans la cité antique, à côté de la foule nomade des travailleurs à tout faire (les cellules lymphatiques), des castes nobles et sédentaires, nourries sur place par le travail de la foule, mais spécialisées pour un rôle défini et chargées de pourvoir, chacune dans ce rôle, aux grands services de l'orga-

(1) Dr Hélier : *Recherches sur le pouvoir réducteur des tissus*, thèse de la Faculté de Médecine de Lyon, 1899. Voyez page 47 à 53, *Mémoire cellulaire*, où l'on voit cette mémoire s'exercer dans les hautes cellules glandulaires du foie, du pancréas, etc., et où la preuve de son existence est fournie par des faits d'ordre biochimique et histochimique à la fois très précis et très élevé.

nisme. Au sommet de la hiérarchie, investies du commandement et ayant acquis le monopole à peu près exclusif de la sensibilité, se trouvent les cellules nerveuses ou *neurones*.

Nous sommes avec eux au nœud de la question.

Les neurones, disons-nous, exercent à peu près le monopole de la sensibilité ; à tout le moins, seuls ils sont capables de ce mode majeur de la sensibilité qui constitue, dans un organisme multicellulaire, la sensation proprement dite, et qui peut susciter effectivement l'excito-motricité soit musculaire, soit glandulaire. Mais toute sensation qui s'accomplit en eux et prend en eux ses modalités, les met en branle par le fait même, les *impressionne* d'une façon correspondante. Or, toute impression reçue dans un neurone détermine un courant nerveux qui, à travers une série plus ou moins longue d'autres neurones, se projette toujours, en fin de compte, sur un des organes du mouvement : cellule musculaire traduisant la réaction à l'impression par un mouvement d'ordre mécanique, cellule glandulaire la traduisant par des mouvements d'ordre biochimique. Et le branle initial une fois donné, ces deux ordres de mouvement se généralisent, en vertu des associations neuronales, dans les groupes cellulaires plus étendus d'une même glande ou d'un même muscle, qui réagissent dès lors de concert par un acte général complexe. Et voilà comment toute idée, dans la mesure même où elle se mélange de sensation, constitue fatalement une poussée vers l'acte correspondant.

Mais, en plus de la *sensibilité*, il faut tenir compte de la *mémoire* cellulaire, qui, loin de disparaître, devient plus parfaite dans les organismes supérieurs où les cellules diverses, en se spécialisant, ne remplissent que mieux leurs tâches respectives. Cette mémoire cellulaire, n'étant qu'un mode de la sensibilité, doit comme elle avoir son siège dans le neurone. Et c'est bien ce qui arrive. Les autres cellules, celles du squelette, des glandes, des muscles, une fois spécialisées dans leur rôle, n'en sortent plus, et on peut dire qu'en général elles ne se souviennent pas et ne s'éduquent pas (1) ; mais les neurones,

(1 Cf. Renaut : *Le neurone et la mémoire cellulaire*, p. 28.

qui ont pour mission de veiller à tout et de tout diriger, se souviennent chacun de ce qui le concerne et montrent de plus en plus d'empressement et de facilité à reproduire les actes accomplis. Or, on a compté — et sans doute on en a oublié beaucoup — six cent millions de neurones. Grâce à leur mémoire particulière et à leur activité de plus en plus excitable, il leur arrive souvent d'additionner en grande partie leurs forces pour mieux faire aboutir l'acte correspondant, surtout quand il est représenté, non plus dans la sensibilité particulière de telle ou telle cellule, mais dans la sensation consciente qui résume et coordonne la sensibilité actuelle de l'organisme tout entier.

Les neurones, en effet, sont hiérarchisés dans leur propre caste. Chacun a sa place et son rôle dans le nerf, chaque nerf dans le groupe, et le groupe autour d'un centre qui le régit ; les centres eux-mêmes sont reliés entre eux et dominés par un ensemble de cellules maîtresses capables de recueillir, de résumer, de coordonner, comme le miroir de la chambre noire, les impressions de tout le système nerveux ; elles sont le siège, ou mieux l'écran où se peint le reflet organique de l'idée consciente (1). Et puisque tout neurone impressionné doit, directement ou à travers d'autres neurones, réagir sur les muscles ou les cellules glandulaires qui déclanchent les actes ; à plus forte raison, les neurones supérieurs, maîtres de tout l'organisme, vont-ils traduire en actes leurs propres impressions ; et si peut-être, la première fois, chaque neurone intermédiaire devant être tiré de son inertie, la force s'épuise un peu sur la route, la mémoire cellulaire rendra les expériences suivantes de plus en plus faciles ; de sorte qu'en maintenant ou en répétant l'idée avec persévérance, on finira par diminuer peu à peu toute résistance appréciable ; et une simple ébauche de l'idée première pourra suffire, un jour ou l'autre, pour mettre en jeu toute la série jusqu'à l'acte. Même, si la répétition de l'idée s'accentue et se prolonge, il ne sera plus nécessaire que le mot d'ordre parte du sommet de la hiérarchie : une impression reçue au hasard par un neurone quelconque et

(1) Cf. Renaut : *Le neurone et la mémoire cellulaire*, p. 38.

répercutée dans un centre ira de là, dans les cellules musculaires par exemple, susciter l'acte correspondant. C'est le cas, probablement, de beaucoup de réflexes transmis par l'hérédité ; et c'est évidemment le cas des réflexes ou des semi-réflexes crées par l'habitude.

L'acte, en échappant ainsi à la conscience, n'en devient que plus facile, plus précis et plus sûr, parce que son exécution n'est plus soumise aux contre-coups transmis par les oscillations de l'idée. Il en devient plus fort, en même temps, parce qu'il bénéficie, en route, du concours prêté spontanément par des neurones voisins de plus en plus nombreux, à mesure que la répétition des actes rend plus facilement impressionnable et étend plus loin à leur profit la mémoire cellulaire.

Voilà donc comment toute idée provoque, par sa répercussion dans l'organisme, une poussée fatale vers l'acte correspondant; et voilà comment la pratique qui consiste à *entretenir* en soi des idées conformes aux actes qu'on veut accomplir a pour résultat nécessaire d'aboutir peu à peu à l'exécution facile, normale ou même automatique de ces actes d'abord, peut-être, répugnants ou difficiles (1).

C'est, comme on le voit, une force dont nous pouvons faire un bon ou un mauvais usage, mais dont nous ne pouvons éviter de faire usage : elle se mêle fatalement au jeu de nos pensées et de nos sensations ; il est impossible qu'elle s'en sépare, puisqu'elle tient, au sens propre et dans toute la rigueur du terme, aux fibres de notre être (2).

A. EYMIEU.

(1) Cette explication biologique m'a été suggérée, dans tout ce qu'elle a d'essentiel, par les explications orales, plus encore que par les ouvrages du Pr Renaut. Je suis heureux de lui en témoigner ici ma reconnaissance.

(2) Ces pages sont extraites d'un volume qui va paraître, ces jours-ci, à la librairie Perrin, sous ce titre : *Le Gouvernement de soi-même*. Essai de psychologie pratique, par Antonin Eymieu.

L'auteur y établit trois lois principales d'où découlent trois principes généraux de conduite. « L'idée incline à l'acte » : telle est la première loi. Et le premier principe est ainsi formulé : « Entretenir en soi des idées conformes aux actions que l'on veut faire ; et, inversement, ne pas entretenir des idées conformes aux actions qu'on veut éviter. »

Dans le présent article, on a vu *comment* l'idée incline à l'acte. On voudra bien se rapporter à l'ouvrage pour voir, en même temps que les preuves de la loi et les applications pratiques du principe, *pourquoi* et *dans quelle mesure* l'idée incline à l'acte, et aussi comment cette poussée fatale de l'idée sur l'organisme se concilie avec la liberté humaine.

L'INITIATIVE PERSONNELLE ET L'AUTORITÉ SOCIALE

ESQUISSE DE PHILOSOPHIE JURIDIQUE

(Suite.)

IV

Nous avons jusqu'ici parlé des libertés nécessaires à l'épanouissement de la personnalité humaine, et vu comment elles se résumaient dans le droit de propriété. Nous nous sommes placés en face de la personnalité adulte, et nous avons dit qu'elle a besoin de toutes ces libertés sous peine de se voir diminuée.

Mais la personnalité juridique ne fut pas adulte d'un seul coup. L'individu fut d'abord enveloppé dans la masse, c'est-à-dire dans la collectivité, dans la communauté, absolument comme, dans les organismes vivants, l'individu est d'abord embryonnairement cloîtré dans une masse qui l'enveloppe — l'œuf, ou comme, en astronomie, les astres, qui seront plus tard individuellement distingués en planètes, sont d'abord confondus dans la nébuleuse.

Il nous reste donc à faire une étude, en quelque sorte, d'embryologie juridique, pour nous demander comment la personnalité individuelle, d'abord juridiquement imperceptible, s'est peu à peu développée en se nourrissant, en se fortifiant aux dépens de la communauté, pour parvenir enfin à l'état adulte et fécond (1).

1. Cette matière est trop vaste et trop compliquée pour que nous puissions en faire ici autre chose qu'une esquisse *simplement approximative*.

A l'origine, l'individu n'est point juridiquement distinct de son milieu, les personnes n'ont de valeur qu'en masse.

Quelle est cette masse primitive où les personnalités individuelles sont alors grossièrement et chaotiquement confondues ? Les uns pensent que cette masse originelle n'était même pas la famille, supposant qu'à l'origine, non seulement les individus auraient été confondus dans la famille, mais que la famille elle-même n'aurait pas été différenciée, qu'il y aurait eu une promiscuité complète, et qu'alors on aurait été le fils, non pas d'un tel, mais de tel clan, au sein duquel se trouve le père ignoré. En effet, dit-on, encore de nos jours, certaines sociétés sauvages ont l'habitude de compter la parenté par les femmes, ce qui suppose que la paternité n'est pas encore une institution et qu'il y a promiscuité.

Mais on peut opposer à cette hypothèse :

1° *Une raison physiologique,* remarquée par S. Mayne : une promiscuité originelle, telle que certains évolutionnistes en font l'hypothèse, tend vers un état pathologique très défavorable à la fécondité ; or, chez des peuples primitifs qui sont continuellement sur le pied de guerre, l'infécondité aboutirait à la faiblesse et, finalement, à la disparition ;

2° *Une raison psychologique* : « Nous pouvons, dit Darwin, conclure, de ce que nous savons de la jalousie de tous les mâles de mammifères, qu'à l'état de nature la promiscuité est extrêmement improbable. L'opinion la plus favorable est que l'homme primitif a originellement vécu en petites communautés, chaque mâle ayant autant de femmes qu'il pouvait, et qu'il a dû, par jalousie, défendre contre tout autre homme. Les mœurs licencieuses attribuées aux sauvages ont apparu beaucoup plus tard, lorsque l'homme, ayant progressé quant à ses aptitudes intellectuelles, aurait rétrogradé quant à ses instincts. »

Ne pourrait-on pas, du moins, invoquer, en faveur de l'hypothèse, une raison esthétique ? *Natura non facit saltus :* il est plus harmonieux que, pour arriver à la forme la plus parfaite de la famille, qui est la monogamie, la société passe d'abord par les phases moins parfaites de la polyandrie et de la polygamie : autrement, ne manquerait-il pas, dans la nature, dans

la gamme de l'histoire, une note ? Mais cette note ne manque pas : cette promiscuité qu'on suppose pour qu'il n'y ait pas d'hiatus dans la nature, elle existe parmi les animaux, et c'est la répéter inutilement et inesthétiquement que de la supposer parmi les hommes primitifs.

Donc, cette masse primitive où les personnalités individuelles étaient d'abord en suspension, c'était la communauté basée sur la famille : communauté de famille, ou groupe de ceux que réunit la *présence* d'un fondateur commun, — communauté de village, ou groupe de ceux que réunit *le souvenir ou la légende* d'un fondateur commun ; correspondent — à l'une, l'agnation — et, à l'autre, la gentilité romaines.

Ce phénomène historique est universel : partout, les unités sociales sont d'abord, non pas les individus, mais des communautés à base familiale. Sous des noms divers, des institutions telles que la *gens* romaine, le γενος grec, la *zadruga* serbe, le *feu* ossétien (Caucase) (1), le *mir* russe, la *ghezin* et le *sukus* sumatriens, le *douar* arabe, sont des équivalents juridiques (2). « Il est impossible, dit S. Mayne, de mettre sérieusement en doute la corrélation de la communauté domestique chez les Slaves du Sud, avec la *gens* romaine, le γενος héllénique, le *sept* celtique, la *parenté* teutonique, ou le *joint-family* hindou. » Et ce fait universel est si bien une loi naturelle qui s'impose à l'aurore d'une civilisation, que les premiers colons de la Nouvelle-Angleterre, devenue plus tard la République des États-Unis, se formèrent spontanément en communautés de village.

Mais pourquoi cette nécessité, à quoi tient ce phénomène ?

La cause de ces communautés n'est pas un contrat synallagmatique, comme dans les associations contemporaines. C'est une fatalité, une nécessité économique : c'est la nécessité de faire masse contre l'ennemi, — contre l'ennemi humain, c'est-à-dire contre les communautés étrangères et voisines, — contre l'ennemi naturel, c'est-à-dire contre les forces de la nature encore indomptées ; c'est l'impossibilité pratique d'exé-

1 Cf. Maxime KOWALEWSCKY : *Loi ancienne et Coutume contemporaine.*

2 Cf. notamment, sur la communauté de famille à Madagascar, DARESTE (*Journal des Savants*, 1900, p. 164).

cuter individuellement les grands travaux de l'époque primitive : la chasse et la pêche en grand, et la guerre. De même qu'aujourd'hui il faut, pour réaliser les grandes entreprises, coaliser les capitaux sous la forme de compagnies par actions ; de même fallait-il autrefois coaliser les efforts pour les expéditions contre les étrangers et contre les animaux.

De là, une série de conséquences :

1° Puisque, dans ces communautés primitives, l'individu n'a pas encore de droit par lui-même et en tant qu'homme, mais seulement en tant que membre de la communauté, il en résulte que, pour avoir un « état civil », il faut faire partie de la communauté. Aussi, l'étranger qui ne se rattache pas à une famille par les liens de la clientèle est-il sans droit. Il faut être ou en famille, ou dans des groupements calqués sur la famille, parentés fictives telles que le *fosterage* ou parenté nourricière des Irlandais et le *counak* ou parenté militaire des Hindous : car l'individu ne vaut qu'en fonction de sa parenté réelle ou fictive. « L'hypothèse fondamentale des âges primitifs, dit S. Mayne, est que tous les hommes qui ne vous sont point rattachés par le sang sont vos ennemis ou vos esclaves. S'associer sur un pied d'égalité avec un homme qui n'est pas votre frère, au moins sous certains rapports, est un acte contre nature. »

2° Puisque l'individu n'a pas encore de valeur propre, il n'y a pas lieu de distinguer entre les individus d'une même souche. Aussi calcule-t-on la parenté, non par degrés comme aujourd'hui, mais par classes, par souches, par masses, par... paquets. C'est ainsi que, par exemple, dans l'ancien droit brehon, on classait ensemble le père et les oncles, les frères et les cousins.

3° Sans valeur propre, l'individu ne se mariait pas lui-même, mais il *était marié* par sa famille, qui était la véritable intéressée à ses projets de mariage ; elle était intéressée à ne pas admettre dans son sein des étrangers qui ne lui plairaient pas. Aussi le mariage n'était-il valable que s'il était consenti, non par leurs futurs époux, mais par leurs communautés respectives. C'est ainsi que l'endogamie, ou mariage entre personnes du même clan, était recommandée et poussée parfois jusqu'à la recommandation du mariage entre frère et sœur

consanguins — ομοπατριους — comme dans l'antique Égypte (1). C'est ainsi qu'à Athènes la fille était donnée en mariage par ses agnats, c'est-à-dire par son père, ses frères consanguins ou son aïeul paternel, — et que, chez les Scandinaves, la qualité de *giptoman* (donneur en mariage) était primitivement réservée à un cercle restreint de parents paternels.

Le mariage était primitivement sans « manus » : la femme, au lieu de passer sous la puissance de son mari, restait sous l'empire de sa communauté, comme si elle ne s'était pas mariée. A Sumatra, par exemple, chaque époux restait, après comme avant son mariage, dans son ancien *ghezin* (famille) et dans son ancien *sukus* (clan) (2). A cette façon d'entendre le mariage se rapporte la bizarre coutume de la couvade : la femme, restée dans son ancienne famille, donne le jour à un enfant : quel est le père de l'enfant? Pour prévenir cette « recherche de la paternité », le mari vient dans le clan de sa femme et se met au lit, affectant les apparences de la maternité : il procède ainsi à la reconnaissance publique de sa paternité.

Formé dans l'intérêt, non des individus — époux ou enfants, — mais de la communauté, le mariage devait être recommencé quand il avait été stérile. De là, des coutumes telles que :

Le divorce pour cause d'impuissance : à Athènes, si le mari de la fille héritière (épiclère), qui devait, d'ailleurs, être son plus proche parent (endogamie), était impuissant, l'archonte rendait sa liberté à la femme, et celle-ci devait épouser qui elle voulait dans l'αγχιστεια du γενος de son mari, qui était aussi son propre γενος;

La nioggia hindoue, qui était quelque chose de semblable;

Le lévirat, auquel fait allusion la parabole évangélique des sept maris, et en vertu duquel la veuve d'un homme mort sans postérité devait épouser son beau-frère, afin que, à défaut du premier mari, quelqu'un, du moins, de sa race produise un rejeton (3);

1) Cf. DARESTE : *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger* (janvier 1904).

2) Cf. STARKE : *La Famille primitive.*

(3) Cf. *Deutéronome,* XXV, 5-10.

L'*adrogation,* par laquelle le chef d'une famille qui va s'éteindre s'assure artificiellement une postérité en adoptant quelqu'un.

Ces coutumes ont pour but d'assurer la *perpétuité de la famille.* La famille risque-t-elle de s'éteindre en ligne directe? On recourt à la branche collatérale, et c'est le cas du divorce pour impuissance, de la nioggia et du lévirat. — La famille s'éteint-elle, même en ligne collatérale? On recourt à des étrangers, et c'est le cas de l'adrogation.

4° L'individu n'étant rien et la famille étant tout, la tutelle était alors établie dans l'intérêt, non pas du pupille comme aujourd'hui, mais du tuteur, qui était un membre et un représentant de la famille. C'était, notamment, le cas de l'ancienne tutelle romaine et de l'ancienne tutelle franque. Aussi, la tutelle était-elle un privilège de la masculinité : car les femmes sont moins qualifiées que les hommes pour représenter les communautés patriarcales, — et les femmes étaient-elles, comme dans l'ancien droit romain et dans l'ancien droit germanique, en tutelle perpétuelle : la communauté était intéressée à ce qu'en se mariant la femme n'emporte pas des lambeaux du commun patrimoine.

5° Puisque, pour avoir des droits à ce patrimoine, il fallait appartenir à la communauté, il en résultait que l'émancipation était, par le fait même, une exhérédation, comme dans l'ancien droit romain, et comme, jusqu'en plein moyen âge, dans la coutume du Beauvoisis.

— Ce n'était pas seulement au point de vue de l'état des personnes que le régime collectiviste primitif entraînait cette annihilation de l'individu, c'était aussi au point de vue de l'état des biens.

6° Les biens étaient la propriété, non de l'individu, mais de la communauté; ils étaient indivis entre tous ses membres; on ne laissait en propriété à l'individu que des bagatelles.

Aussi les biens étaient-ils classifiés en deux catégories principales : les *propres* (terres et troupeaux) qui, à raison de leur importance économique, étaient essentiellement à la famille, tels que la *res mancipi* romaine, le *realty* anglais, l'*arftakinjorp* suédois, — et les *acquêts,* biens de moindre importance,

tels que la *res nec mancipi* romaine, le *personalty* anglais, le *köpejorp* suédois (1).

Les propres pouvaient bien être partagés, mais sous la condition que le partage fût un partage de simple jouissance, — un « partage provisionnel », dirions-nous aujourd'hui. C'est à quoi se rattache, dans l'ancien droit suédois, par exemple, le *hamarskipt,* ou *jet du marteau,* par lequel on obtenait la jouissance de la terre avoisinant sa demeure, dans la mesure marquée par la force musculaire qu'on avait déployée en jetant le marteau.

7° Le patrimoine ne pouvant appartenir qu'à la communauté, il ne pouvait pas y avoir de dévolution héréditaire proprement dite : le partage du patrimoine entre les héritiers du défunt était simplement déclaratif : c'était un partage, non pas entre ayants cause du père prédécédé, mais entre co-propriétaires indivis qui étaient héritiers d'eux-mêmes, *heredes sui.* Un patrimoine n'est pas dévolu à des personnes qui en sont déjà propriétaires !

D'ailleurs, les enfants émancipés, n'étant plus membres de la famille, étaient exclus de ce partage. De là, le *droit de puînesse* ou *privilège du juveigneur,* le contraire du droit d'aînesse, qui, dit S. Mayne, « se rattache étroitement à l'ancienne notion de la famille, conçue comme un faisceau dont la *patria potestas* est le lien. Ceux qui représentent de la façon la plus sensible la famille à la mort du chef — (c'est-à-dire ceux qui ne sont pas partis, ceux qui n'ont pas été émancipés : les plus jeunes, les benjamins) — sont de préférence héritiers ». « Ainsi, dit M. Kowalewscky, la coopération aux travaux de la famille, voilà le titre du plus jeune des fils. » Les aînés ont couru l'aventure de fonder de nouveaux foyers ; les plus jeunes sont restés les collaborateurs et les soutiens du père de famille.

Ce que nous appelons aujourd'hui la représentation et le partage par souches était impossible : car la représentation héréditaire et le partage par souches supposent que la personnalité de tel membre prédécédé, au lieu d'être négligée, a été distinguée comme souche, auteur et père des enfants qu'elle

(1) Cf. BEAUCHET : *Histoire de la propriété foncière en Suède.*

a laissés et qui viennent *de son propre chef individuel* au partage de la succession de l'aïeul. C'est ainsi qu'en Croatie, par exemple, le partage se faisait ordinairement par têtes indistinctement, et que le partage par souches a été introduit seulement par des lois plus récentes et plus modernes (1).

Les successions étaient caractérisées par le privilège de masculinité; les femmes, en effet, destinées à changer de famille par leur mariage, auraient fait sortir de la famille des parcelles du commun patrimoine, si elles avaient pu y prétendre. C'est à quoi tient la situation curieuse qui était faite, à Athènes, à la fille « épiclère » : incapable de succéder elle-même, du moins pouvait-elle transmettre à ses enfants *mâles* le droit de succéder : elle sera donc héritière — épiclère — sous la condition d'avoir un enfant mâle. C'est sur une idée semblable qu'Édouard III d'Angleterre appuyait ses prétentions au trône de France, au début de la guerre de Cent ans.

Enfin, l'institution du testament supposant que l'individu possède un patrimoine et peut en disposer, et le père de famille n'étant, en droit primitif, que le titulaire mortel d'un patrimoine immortel, d'une « mainmorte » domestique, comme le roi régnant n'est que le titulaire éphémère de la royauté, il en résulte que le testament lui était primitivement impossible.

8° Comme le testament, les contrats d'individu à individu n'étaient pas possibles : puisque les biens étaient à la communauté, les individus ne pouvaient pas passer des conventions à l'effet de les engager ou de les aliéner, ou, s'ils le pouvaient, c'était sauf ratification de la communauté. De là, les droits de préemption et de retrait qui appartenaient à la communauté pour empêcher les aliénations individuelles, tels que les retraits lignager et de voisinage de notre moyen âge, ou la *chefâa* des Arabes. Mais la communauté, elle, pouvait disposer : les contrats, impossibles entre individus, étaient donc possibles entre familles; aussi étaient-ils de véritables *traités* diplomatiques : de là, la solennité et la publicité des conventions en droit primitif.

9° L'individu, n'étant presque rien juridiquement, ne pou-

(1) Cf. les *Études d'Histoire du Droit*, de M. Dareste.

vait donc presque rien faire juridiquement. Aussi n'y avait-il guère matière ni au droit de propriété, ni aux conventions, ni aux successions. De là, la *prédominance du droit criminel* sur le droit civil et commercial dans les coutumes primitives. Et ce droit criminel, lui aussi, était collectiviste et communiste : l'offense, au lieu d'être personnelle à l'individu offensé, était commune à toute sa famille ; il en était de même de la vengeance et de la réparation. C'est ce qu'on a appelé la *solidarité de famille,* telle qu'elle se rencontre dans la *pocora* slave ou la *chrenecruda* franque, et en vertu de laquelle l'offense — faite à un seul, est censée faite à sa communauté — faite par un seul, doit être réparée par toute sa communauté. De là, trois conséquences :

L'hérédité de la vengeance : le droit à la réparation de l'offense, étant collectif, durait autant que la collectivité ; aussi les querelles se perpétuaient-elles héréditairement de génération en génération, malgré la mort de la victime ou du coupable;

L'*impersonnalité des peines :* puisque la réparation n'était due, ni à la victime offensée ni par le coupable, mais à la famille de l'une par la famille de l'autre, elle n'était pas une répression pénale, un châtiment, mais surtout une réparation civile, une indemnité payée à la communauté pour le dommage qui lui avait été causé en la personne d'un de ses ouvriers ;

L'*impunité entre parents :* puisque la réparation était due par la famille de l'offenseur à celle de l'offensé, il en résultait que, si l'offenseur et l'offensé étaient de la même famille, c'était la même famille qui était à la fois créancière et débitrice, et que la dette s'éteignait donc par confusion (1).

*
* *

Ce n'est donc pas d'un seul coup que la personnalité individuelle a pu réaliser son épanouissement juridique. Le droit naturel de la personne humaine était d'abord simplement virtuel ; l'individu était primitivement langé, pour ainsi dire, dans son berceau historique — la communauté de famille ; il

(1) Sauf le droit de correction domestique.

n'avait de valeur juridique qu'en fonction du groupe ; et ce groupe, essentiellement conservateur, emprisonnait l'essor individuel dans un tissu de coutumes destinées à assurer — sa propre perpétuité, au point de vue de l'état des personnes — et la perpétuité, la conservation des biens dans son sein, au point de vue de l'état des biens.

Mais aussi cet esprit de communauté fut très utile à l'individu : pour le protéger, alors qu'il ne pouvait encore se suffire ; pour exciter ensuite son impatience d'un joug devenu inutile, lorsque l'état de communauté eut perdu sa raison d'être. La communauté fut ainsi pour l'individu un abri, d'abord, et puis une cible, sur laquelle il put méthodiquement concentrer ses efforts de libération et faire ainsi l'apprentissage de la liberté en la méritant par l'effort.

V

Il nous reste à voir comment, à l'intérieur de la communauté où elles étaient confondues et juridiquement imperceptibles, les personnalités individuelles se sont progressivement différenciées, distinguées, émancipées, affirmées, — et comment le droit a ainsi cessé d'être communiste et massif pour devenir individualiste. Il nous reste à voir comment l'histoire du droit, comme l'histoire de tout ce qui se développe, est l'histoire d'une individualisation, — et comment la société a cessé d'être une masse informe, un bloc homogène et sans distinction, pour devenir une statue aux organes distincts — et quels ciseaux et quels sculpteurs ont ainsi converti l'ancien bloc de marbre en statue, c'est-à-dire l'ancienne communauté où les individus étaient *confondus* en une association où ils sont distinctement *assortis*. Ce sera parler du dégagement historique de la personnalité individuelle, après avoir parlé de son effacement primitif.

I. — Nous avons vu que le père de famille n'était primitivement que l'administrateur, au nom de tous, de la communauté, — qu'il n'avait pas de droit propre, mais qu'il exerçait simplement, administrativement, des droits indivis entre tous.

Aussi, en droit rigoureusement primitif, le patriarcat n'était-il pas à *vie, viager,* mais prenait-il fin, au contraire, lorsque la vieillesse du père le rendait moins capable d'administrer.

Mais peu à peu le patriarcat s'est transformé en monarchie, la présidence du père devint un principat.

Sous l'empire de quelles causes ?

Les membres de la communauté étaient réunis, avons-nous vu, par le fait qu'ils descendaient d'un ancêtre commun : le pivot de la communauté était le souvenir traditionnel de cet ancêtre. Aussi, le culte des ancêtres caractérise-t-il les communautés primitives. Mais le chef actuel et encore vivant de la famille, qui est le plus ancien de ses membres, est à la veille de devenir, par sa mort plus ou moins prochaine, un dieu domestique, en prenant rang parmi les ancêtres vénérés. Aussi est-il, de son vivant même, l'objet d'une vénération anticipée et d'un respect religieux, qui le met à part, qui le distingue des autres membres de la communauté.

D'autre part, dans les communautés patriarcales, la masculinité est de la plus haute importance : seule, elle est capable de continuer la race, la dynastie de l'ancêtre. Or, le patriarche, c'est le mâle par excellence.

Enfin, le patriarche, qui gouvernait la communauté et administrait le commun patrimoine, était tout naturellement porté à exagérer sa puissance.

Quelles furent les conséquences de cette transformation ?

Tandis que primitivement les membres de la communauté étaient dans l'impuissance individuelle parce qu'ils se neutralisaient les uns par les autres, parce que leurs droits étaient *indivis,* ils y seront désormais parce qu'ils seront communément *assujettis* à l'individualité du patriarche. Ils seront tout aussi incapables qu'auparavant, mais parce que l'un d'eux absorbe toute la capacité. Les anciens droits de la communauté, qui étaient primitivement *indivis* entre tous ses membres, sont maintenant *concentrés* entre les mains du chef. Il y a là une sorte de « constitut possessoire », en vertu duquel les droits que le père exerçait jadis *à titre d'administrateur,* il les exerce désormais, sans déplacement, *à titre de propriétaire.* Aussi, tous les biens et toutes les personnes de la communauté sont-

ils *in manu* du patriarche. « La personne sous puissance, dit Ihering dans son *Esprit du Droit romain,* acquiert tout pour le chef de famille; elle ne possède rien en propre; elle n'est, en quelque sorte, en droit, qu'une machine au service du maître. »

Voilà donc que, dans le bloc primitif, le travail de sculpture juridique a commencé, et il a commencé *par la tête :* l'individualité du chef s'est distinguée, le patriarche affirme sa personnalité et sa propriété. Aussi :

1° Le patriarcat devient-il viager : le père, titulaire de droits qui lui sont désormais personnels, cesse d'être mis à la retraite quand il est trop vieux;

2° Le droit de primogéniture ou d'aînesse remplace-t-il le droit de puînesse de la période antérieure : il faut au pouvoir, devenu personnel, un héritier présomptif. Ce droit était d'abord reconnu, non pas au fils aîné, mais à l'aîné, au doyen de toute la famille, c'est-à-dire à l'oncle ou au grand-oncle, au frère du patriarche défunt. Il fut accordé plus tard au fils aîné, notamment pour des raisons religieuses comme en droit hindou : étant donné le culte des ancêtres, chaque chef de famille devait assurer la perpétuité de ce culte en produisant une postérité qui le continue après lui; or, à quel moment le père s'est-il acquitté de cette pieuse obligation? A quel moment a-t-il recruté un prêtre pour lui succéder dans ses devoirs cultuels? — Au moment qu'il a mis au monde son premier fils : c'est donc grâce à ce fils que la perpétuité du culte est assurée : de là, son titre au droit d'aînesse (1).

— De même que l'individualité du patriarche s'est dégagée dans la communauté de famille, de même celle du chef dans la communauté de village, dans le clan, et pour des raisons semblables.

Puisque le clan était un groupe de personnes réunies par le souvenir ou la légende d'un héros qui était son fondateur, on choisissait le chef dans la famille où, pensait-on, la race du fondateur héroïque et légendaire s'était le plus purement conservée Aussi le chef était-il entouré d'une vénération analogue à celle qui inspirait le culte des ancêtres : d'où son *pres-*

1 Cf. les *Études d'Histoire du Droit*, de S. Mayne.

tige particulier, qui aboutit progressivement à sa monarchie.

D'autre part, de même que le père présidait à l'industrie domestique, de même le chef aux expéditions guerrières. Aussi *la victoire* renforçait-elle son prestige, et *le butin* pris sur l'ennemi, dans lequel il prenait la plus grande part, lui constituait peu à peu un domaine, une propriété.

D'où l'apparition, dans le clan comme dans la famille, d'une personnalité individuelle et d'une propriété privée; le prince est au-dessus des autres, il est « souverain », et il a un domaine privé, germe du futur « domaine royal ».

II. — Mais si l'individualité du chef s'est ainsi différenciée et affranchie du groupe, les autres individualités sont toujours langées dans les mêmes incapacités. Leur situation est même empirée : si autrefois elles étaient annihilées, encore l'étaient-elles *également* les unes par les autres; maintenant, au contraire, elles sont assujetties par l'une d'entre elles, au profit de qui l'ancienne égalité a été *hiérarchiquement* rompue. D'où le désir, chez les sujets, d'affirmer leur individualité, à l'imitation du chef, et par jalousie du chef, et par réaction contre l'absolutisme du chef. Après l'aristocratie de la période primitive, jalousement fermée à tous ceux qui, ne descendant pas du fondateur de la race, sont étrangers à la communauté, — après la monarchie, par laquelle se dégagea ensuite l'individualité du chef, — apparaissent les premières velléités démocratiques, qui peuvent se traduire dans ce langage : « nous voulons, nous aussi, comme le chef, nous émanciper et dégager notre individualité! »

Cette émancipation fut indirecte, oblique, ingénieuse et sournoise, avant d'être franche et avouée.

A. — Dans la communauté de famille, c'est *le pécule* qui fut, pour la copropriété indivise concentrée entre les mains du père, la grande force dissolvante. « Il faut, dit S. Mayne, le compter au nombre des plus puissantes influences qui aient contribué à transformer l'ancien monde de la consanguinité en un monde tout nouveau par la nature de ses relations économiques. » La propriété individuelle apparaît timidement sous la forme du pécule, c'est-à-dire d'une propriété concédée par le patriarche à ses sujets gracieusement et révocable-

ment : le père, au lieu de garder rigoureusement pour lui les profits réalisés par les siens, par exemple, dans le commerce, les laisse à celui qui les a réalisés, d'abord à titre précaire, puis à titre définitif. Désormais, le fils ou la femme ou l'esclave à la tête d'un pécule possède un droit propre, qu'il ne tient pas de sa qualité de membre de la communauté : première apparition d'un droit qui ne tient pas aux liens du sang. A côté de la propriété paternelle, s'ébauche ainsi la propriété des autres membres de la famille, qui gardent leurs « acquêts » en pleine propriété, ne laissant plus au père que les « propres ».

Un phénomène analogue s'accomplit dans la tribu. De même que le pécule fut le principe de la propriété individuelle dans la famille, de même le *fief* dans la tribu. Le chef et ses compagnons guerriers ont, en « butinant » sur le territoire ennemi, recueilli beaucoup de richesses ; cette abondance constitue pour eux un surcroît de richesses, qu'ils échangent volontiers avec les plébéiens, non pas contre de la monnaie qui n'existe pas encore, ni contre d'autres biens (les plébéiens sont pauvres), mais contre des redevances personnelles qui sont des services. De là, l'inféodation du pauvre au riche, du plébéien au patricien. Le plébéien qui, ancien étranger immigré dans le pays, était primitivement sans droit s'il ne trouvait le moyen de se rattacher à une famille, obtient ainsi un droit propre, des « bénéfices » personnels ; et les liens du sol — le *jus soli* — remplacent les liens du sang — le *jus sanguinis :* les habitants qui ne sont pas de la race nationale et qui, pour ce fait, étaient jusqu'ici sans droit, ont désormais des droits ; les rapports économiques, fondés sur l'idée de richesse, tendent à remplacer les rapports ethniques, fondés sur l'idée de race.

Mais, au début, cette richesse n'est pas la terre, ce n'est pas la richesse *foncière :* car, la population n'étant pas encore assez dense, la terre n'était pas encore rare, tandis qu'au contraire on avait le plus grand besoin des instruments agricoles, surtout des bœufs et autres animaux de labour. Aussi la féodalité primitive était-elle, non pas foncière, comme dans notre moyen âge, mais en bétail : d'où, selon plusieurs étymologistes, le mot *fief*, qui viendrait de *fieh, troupeau*, et qui, dès lors, serait analogue au mot *pécule* (*pecus*, troupeau). Le fief et le

pécule sont les deux institutions semblables qui furent les grandes forces dissolvantes — l'un, de la communauté de village — et, l'autre, de la communauté de famille. Cette féodalité en bétail a existé, notamment, en Irlande, où le membre de la tribu devenait le *kyle* (vassal) de son chef, qui lui fournissait du bétail et qui recevait en échange la rente et l'hommage. On la retrouve jusque chez les Cafres, où les clients d'un chef le servent en échange de fournitures en bétail.

La féodalité, qui est un phénomène très général (on la retrouve dans le code babylonien d'Hammourabi, qui, datant de deux mille ans avant Jésus-Christ, est le plus ancien monument juridique connu), fut ainsi, pour le plébéien, le moyen d'accéder à la propriété : en effet, d'abord gracieux et révocable, le fief ou bénéfice devint une tenure perpétuelle ; or, dit M. Garsonnet, « la tenure perpétuelle ou de longue durée a été la première forme de la propriété individuelle, alors que, se dégageant peu à peu des liens du communisme primitif, elle manquait encore de cette indépendance qui est, dans sa forme définitive, son principal attribut et son caractère essentiel ». Le seigneur, le chef, n'est qu'un devancier dans l'évolution, devancier qui entraîne dans son orbite les retardataires destinés à l'égaler un jour ; la richesse et l'influence, d'abord éparses et indivises dans la communauté, sont, grâce à la féodalité, agglomérées autour d'un centre qui est le domaine féodal, et plus tard, ce centre diminue d'importance, et les masses qu'il s'était agglomérées lui deviennent égales. Grâce à la féodalité qui a servi d'intermédiaire, il y a aujourd'hui de nombreuses propriétés distinctes là où il n'y avait d'abord qu'un communisme grossier.

B. — Enfin, l'émancipation franche et avouée de la personnalité individuelle s'accomplit sous l'influence de forces diverses, parmi lesquelles il y a lieu de signaler particulièrement :

1° *Le commerce :* du moment que l'individu put avoir des biens, le commerce devint possible, non seulement entre communautés, mais entre particuliers. Le droit commercial put alors se différencier du droit international, avec lequel il se confondait d'abord comme le droit civil se confondait avec le droit civique. C'est ainsi, par exemple, qu'en Égypte, à partir

de l'expulsion des rois pasteurs et surtout sous le règne de Ramsès II (Sésostris), la lutte se dessina entre deux polarités qui se disputèrent les destinées du pays : entre le pôle nord de la Basse-Égypte, où dominait l'influence chaldéenne et commerciale à tendances individualistes, et le pôle sud de la Haute-Égypte où dominait la réaction communiste et castuelle ;

2° *La philosophie grecque,* qui dégagea, avec les stoïciens, l'idée de fierté et d'autonomie individuelles ;

3° *L'État,* qui, une fois constitué, trouvant, dans les communautés patriarcales et féodales, des rivales à détruire, se mit d'abord au service de l'individu pour l'affranchir de ces communautés et favorisa le mouvement démocratique. Les luttes politiques entre l'ancienne aristocratie et la démocratie naissante ont abouti à la destruction des anciennes communautés. Les habitants qui, n'étant pas de la race nationale primitive, étaient sans place dans ces communautés, ont cherché à se faire une place dans l'État. C'est ainsi que, comme dit Ihering, « les plébéiens ont introduit... l'indépendance du droit vis-à-vis des relations de famille. Ils représentent la légitimité de la force *individuelle* en face des prérogatives de la naissance, le principe de la *personnalité* libre issue d'elle-même, en présence de la masse compacte de la *gens.* » Il en est encore ainsi de nos jours en Algérie, où c'est sous l'influence de l'État français que se dissout le *douar* arabe : « La loi du 26 juillet 1873, dit M. Garsonnet, est destinée à donner à l'agriculture algérienne le stimulant de la propriété individuelle... Elle soumet les immeubles de l'Algérie au statut réel français... ; elle renferme le droit de *chefâa* dans les limites de l'article 811 du Code civil sur le retrait successoral ; elle crée une procédure à l'effet de constater la propriété privée où elle existe, et de la créer où elle n'existe pas, en attribuant à chaque membre du *douar* la propriété *divise* du sol dont il a la jouissance collective » ;

4° *Le clergé :* c'est ainsi, par exemple, qu'en droit hindou les juristes cléricaux, les brahmanes, ayant intérêt — d'une part, à dissoudre l'ancienne propriété de famille, qui était un obstacle aux libéralités pieuses, puisque le droit de chacun dans le groupe était plus ou moins limité par le droit des

autres, — d'autre part, à multiplier les personnes auxquelles revenait le privilège d'offrir des sacrifices, ont fait décider que des personnes primitivement exclues de la communauté, telles que les descendants par les femmes, seraient admises à participer au culte des ancêtres, et, par conséquent, à l'héritage. De même, dans notre civilisation, le clergé catholique vulgarisa des pratiques individualistes telles que celle du testament : « le testament, le contrat et la propriété privée furent les éléments essentiels et caractéristiques de la civilisation au sein de laquelle l'Église a atteint son entier développement », dit S. Mayne; toutefois, dit-il aussi, « il y a une différence radicale entre l'encouragement que les brahmanes donnent aux largesses charitables et les fondations pieuses que l'Église provoquait au moyen âge : pour le brahmane, la charité bien ordonnée commence strictement par lui-même ; mais l'Église nourrissait le pauvre et le nécessiteux, s'inquiétait de la veuve et de l'orphelin » ;

5° *Le Christianisme,* qui dégage l'indépendance morale de l'individu en faisant de tout individu un membre mystique du Christ, et en proclamant qu'il est fait, non pour être l'instrument de la communauté, mais pour une fin qui lui est propre. Le christianisme accrédite en droit civil l'idée que les tutelles, le mariage, etc., doivent être institués dans l'intérêt des pupilles et des époux... ; en prêchant, par exemple, que le mari et la femme doivent vivre une vie commune (*dimittet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ... Quod Deus conjunxit, homo non separet*), il porte un coup fatal aux coutumes où l'individu est tellement prisonnier de la communauté de famille qu'il doit y rester comme avant son mariage au lieu de fonder avec son conjoint une nouvelle famille ; il est ainsi à l'antipode de la mentalité primitive, comme il appert aussi de cette réflexion incidente de saint Paul : *Nec debent filii parentibus thesaurizare, sed parentes filiis* (1). Il accrédite en droit pénal l'idée de responsabilité personnelle et non plus collective ; ainsi, c'est par l'influence de la morale chrétienne que s'explique l'importance précoce de l'intention

(1) II *Corinth.*, XII, 14.

coupable, facteur essentiellement individuel, dans l'ancien droit criminel irlandais.

III. — Sous l'influence de toutes ces causes, le droit devint humaniste, c'est-à-dire que l'homme eut des droits, non pas seulement en tant que membre de la communauté, non pas seulement par concession gracieuse et révocable de son chef, mais simplement en tant qu'homme. Le droit, comme la littérature, évolue en cessant d'être étroitement local et national pour devenir largement humaniste et classique.

D'abord mutuellement neutralisées les unes par les autres dans la communauté primitive, puis communément sujettes à l'une d'entre elles qui s'est émancipée, puis, toutes émancipées, les personnalités individuelles finissent par s'assortir dans l'association, qui ne ressemble à la communauté primitive que comme les extrêmes se touchent : en effet, tandis que dans la communauté l'individu est l'instrument du groupe, dans l'association c'est le groupe qui est au service de l'individu, parce que la mise en commun y est faite en vue d'une répartition des bénéfices qui est une individualisation. La communauté est une mutualité négative, l'association est une mutualité positive : les personnalités individuelles, qui se neutralisaient mutuellement dans la communauté primitive, se multiplient les unes par les autres dans l'association. Aussi l'association est-elle *positivement* de droit naturel, puisque, d'une part, c'est à elle qu'aboutit l'évolution naturelle du droit, et que, d'autre part, c'est là que l'individu se conforme à sa double raison d'être personnelle et sociale, en réalisant son épanouissement personnel tout en procurant l'épanouissement des autres.

C'est ainsi que, les personnalités individuelles s'étant progressivement distinguées dans la masse informe des premiers âges, le droit moderne est devenu essentiellement individuel, — sans être pourtant individualiste : car, par le fait même que les individus se sont distingués, leur unité s'est resserrée, puisque, dans l'association, chacun est *individuellement* intéressé au sort de tous, au lieu que, dans la communauté primitive, basée sur l'intérêt, non des individus qui la composent, mais du groupe lui-même en tant que groupe, l'intérêt de

l'individu est en antinomie avec l'intérêt de la communauté.

L'épanouissement de la personnalité individuelle s'est ainsi réalisé dans l'histoire de la race avant de se réaliser dans l'histoire de chacun de nous. En revendiquant son droit naturel à l'épanouissement, chacun de nous reproduit plus rapidement et en abrégé les revendications de toute l'histoire, ou, pour employer le langage des naturalistes, l'ontogénie répète la phylogénie.

Le droit naturel, mûr aujourd'hui d'emblée pour chacun de nous, parce que nous héritons du travail de nos ancêtres, ne s'est donc que lentement dégagé avant de s'imposer. Le droit naturel n'est point quelque chose de statique, mais il est essentiellement dynamique : c'est une *force* psychologique, c'est la conscience humaine, d'abord contenue et comprimée dans des cadres trop étroits, et qui, comme la vapeur condensée dans une trop étroite machine, cherchant une issue à son expansion, a mis en branle et fait avancer le train de la civilisation juridique, et réalisé ainsi le progrès naturel du droit.

Toutefois, ce droit naturel risque aujourd'hui de sombrer après un triomphe si longuement obtenu : la personnalité individuelle, enfin affranchie de la collectivité primitive, risque maintenant de retomber en servitude : l'État semble vouloir hériter des anciennes communautés ; le collectivisme politique menace de remplacer l'ancien collectivisme agnatique. Auquel cas, tout serait à recommencer, — ce serait le triomphe de la réaction sur le progrès, — ce serait le retour à la barbarie primitive sur une plus vaste échelle, — le droit cesserait d'être humaniste, — il sortirait des traditions de son histoire *naturelle,* qui le poussent dans le sens humaniste, pour redevenir *artificiellement* collectiviste et castuel, — et l'individu n'aurait cassé la coquille de la communauté primitive que pour se voir enfermer dans la cage de l'État moderne.

VI

1° L'épanouissement de la personnalité individuelle ne s'achève donc que par l'association, — soit parce que la nature

de l'homme est essentiellement altruiste et sociable, et que, par conséquent, elle ne s'épanouit pleinement qu'en réalisant ses tendances sociales, — soit parce que l'homme, ne se suffisant pas à lui-même, a besoin des autres dans son propre intérêt. La société est donc l'indispensable corollaire de la liberté et de la personnalité : l'activité individuelle a besoin, pour s'achever, d'être prolongée, augmentée par celle des autres, dans laquelle elle trouve une AUTORITÉ (*autorité* vient du latin *auctoritas* dont la racine est le supin *auctum* du verbe *augere*).

L'autorité est ainsi l'augment de la liberté. L'autorité est pour la liberté ce que le microscope ou le télescope est à l'œil, ou ce que la foi est à la raison : elle n'est pas, elle ne doit pas être contraire à la liberté, non plus que la foi n'est contraire à la raison; mais elle lui est supérieure, ou, plus exactement, elle lui est *ultérieure,* c'est-à-dire elle commence où finit, où s'arrête la puissance de la liberté, pour la prolonger et lui faire accomplir ce qu'elle ne peut plus faire toute seule, comme le rôle du microscope ou du télescope commence où finit la puissance de l'œil, pour la prolonger, ou comme la foi prolonge la puissance de la raison. En un mot, l'autorité est pour la liberté, comme la foi pour la raison ou l'appareil scientifique pour les organes des sens, un instrument *auxiliaire.*

Mais la société, qui est pour l'individu une autorité nécessaire, a elle-même besoin d'une autorité, d'un augment, pour rendre aux individus tous les services qu'ils en attendent. D'où l'autorité civile ou droit de souveraineté, — d'où, les droits de l'État, qui est à la société ce que la société est aux individus : la condition nécessaire pour qu'elle s'acquitte pleinement de sa raison d'être. Le fondement du droit de souveraineté est donc, en définitive, le droit naturel de la personnalité individuelle à réaliser tout son épanouissement par la société, et l'obligation de le respecter est un corollaire de l'obligation morale et religieuse qui s'impose à l'homme de se conformer à sa raison d'être en réalisant son épanouissement. Ce n'est, au contraire, ni un prétendu « droit divin » et inné du souverain à commander à des sujets, droit qui serait tombé

du ciel dans son berceau, ni l'arbitraire volonté des peuples qui auraient librement abdiqué leur liberté entre les mains d'un souverain ; ce n'est ni une orgueilleuse prétention du souverain, ni une libre institution des peuples ; ce n'est ni un droit tombé du ciel ni un contrat social. La souveraineté, c'est donc la condition, non libre, mais naturelle, de la société nécessaire elle-même au développement de la personnalité ; son fondement est dans la nature ; et l'obligation de le respecter est dans l'obligation de respecter l'ouvrage de celui qui a créé les forces de la nature.

2° Puisque la raison d'être de l'État est d'assurer certains services que les particuliers, même en associant leurs initiatives, ne peuvent pas se rendre à eux-mêmes, il en résulte que l'État se conforme à sa raison d'être, donc est dans son droit, toutes les fois qu'il accomplit des œuvres nécessaires à l'épanouissement de la personnalité des citoyens et que ceux-ci ne peuvent pas ou ne veulent pas accomplir ; il en résulte aussi qu'il outrepasse, au contraire, sa raison d'être, donc sort de son droit, quand il fait double emploi avec l'initiative privée. L'intervention de l'État doit donc être en raison inverse de l'initiative privée, et en raison directe de l'impuissance ou de la négligence privée.

L'État pourra alors se trouver, vis-à-vis des citoyens, dans trois situations respectives ; il devra :

Se substituer à l'initiative privée, si elle est trop molle ou trop impuissante ;

La seconder simplement, si elle manifeste quelque effort, et dans la mesure où elle ne se suffit pas à elle-même ;

La laisser faire librement, quand elle se suffit à elle-même.

La mesure des droits de l'État est ainsi celle de notre incapacité ou de notre négligence. Elle est donc essentiellement variable avec la civilisation et le niveau moral du pays : plus les citoyens sont énergiques et capables, plus l'État doit les laisser libres, car alors ils peuvent l'être, se suffisant à eux-mêmes pour l'épanouissement de leurs facultés, et la liberté consistant essentiellement à se suffire à soi-même, à n'avoir pas besoin de se mettre sous la dépendance d'autrui. L'État sera donc plus ou moins libéral, selon que l'initiative privée

sera plus ou moins développée ; son rôle est de faire l'éducation de la liberté, de rendre la liberté possible, en provoquant l'essor de l'initiative privée et en ne la devançant que pour se laisser ensuite devancer par elle ; et un peuple est d'autant plus avancé dans la voie du progrès qu'il a de moins en moins besoin de l'État pour assurer les services publics. Par exemple, l'instruction publique est nécessaire pour que les citoyens réalisent le complet épanouissement de leurs facultés : si l'initiative privée y pourvoit en établissant des écoles publiques, l'État doit lui laisser la liberté de l'enseignement, et il n'a le droit d'ouvrir lui-même des écoles que dans la mesure où les établissements libres ne suffiraient pas à assurer le service de l'instruction publique ; au contraire, si l'initiative privée fait défaut, et dans la mesure où elle fait défaut, l'État peut et doit établir des écoles.

L'État doit donc être dans la société un organe auxiliaire, un appareil : son intervention est nécessaire, donc légitime, même si elle est absolue, quand l'initiative privée, trop infirme, a besoin de cet appareil ; elle est inutile et tyrannique, même si elle n'est que partielle, quand l'initiative privée, se suffisant à elle-même, est blessée par cet appareil qui la gêne. L'État doit donc être essentiellement, comme toute autorité, le serviteur de la liberté, contrairement à la conception tyrannique, démagogique et césarienne, et conformément à la conception évangélique et libérale : *Si quis vult primus esse, erit omnium novissimus et omnium minister :* que ceux qui veulent commander soient les derniers de tous et des serviteurs publics (Marc, ix, 34) ; — *Non veni ministrari, sed ministrare :* je ne suis pas venu pour être servi, mais pour servir.

3° Puisque les attributions de l'État sont variables selon le degré de civilisation et d'énergie des citoyens, il en résulte que les formes de la souveraineté sont historiquement variables elles-mêmes, et que toutes les formes politiques peuvent être légitimes dans la mesure où elles sont conformes à l'état social auquel elles s'appliquent. Telle forme politique, conforme à l'adolescence d'un peuple, ne convient plus à sa maturité, ou, conforme à sa maturité, ne convient plus à sa décadence. Il est conforme à la raison d'être de l'État, il est donc

de droit naturel que les formes politiques soient changeantes et plastiques. Comme l'histoire naturelle, l'histoire du droit a ses fossiles dans les institutions surannées, et il serait aussi antiscientifique de croire viables ces institutions, que de croire contemporains les fossiles. C'est ce qu'avait bien vu le pape Léon XIII dans son Encyclique de 1885 sur la constitution chrétienne des États : « La souveraineté, dit-il, n'est en soi liée à aucune forme politique ; elle peut fort bien s'adapter à celle-ci ou à celle-là, pourvu qu'elle soit DE FAIT apte à l'utilité ou au bien commun. »

On peut réduire les principales formes politiques aux « régimes » suivants, qui peuvent, d'ailleurs, se combiner entre eux, comme peuvent, en droit civil, être combinés les différents régimes de biens entre époux :

La monarchie, régime dans lequel le soin des intérêts publics est confié à un seul homme ;

L'aristocratie, régime dans lequel ce soin est confié à une minorité, à un parti qu'on répute, en vertu d'une présomption légale, le plus sage, à une élite ;

La démagogie, régime dans lequel ce soin est confié à une majorité, au parti le plus nombreux ;

La démocratie proprement dite, régime dans lequel le soin des intérêts publics est confié au public lui-même, à l'universalité des citoyens.

Ces différents régimes se différencient donc en ce que la souveraineté, la fonction royale, est plus ou moins restreinte ou étendue à un plus grand nombre de citoyens : à un seul dans la monarchie, à tous dans la démocratie, à un parti dans l'aristocratie ou dans la démagogie. Les régimes les moins libéraux par eux-mêmes, c'est-à-dire ceux où l'État se substitue le plus à l'initiative privée, sont donc la monarchie, l'aristocratie et la démagogie, puisque, dans ces régimes, ce n'est pas l'initiative privée qui assure les services publics, mais un homme ou un parti au pouvoir ; et le régime qui serait le plus libéral serait la véritable démocratie, où le gouvernement serait la « République » — au sens plein et étymologique du mot, c'est-à-dire l'affaire de tous. La démocratie est donc le régime qui convient aux peuples où l'initiative privée, tendant

à se suffire de plus en plus à elle-même, restreint de plus en plus le champ de l'autorité politique, — aux peuples adultes, — aux peuples énergiques et instruits.

Mais alors la démocratie sera d'autant plus parfaite que l'initiative des citoyens rendra de moins en moins impérieuse et nécessaire l'intervention des fonctionnaires de l'État. La République devrait, pour être sincère et totale, tendre au remplacement, le plus large possible, des « services publics » que rend l'État, par les services mutuels que les citoyens se rendraient spontanément les uns aux autres.

Encore faut-il, pour que les citoyens puissent administrer eux-mêmes les services publics, pour que la royauté, au lieu d'être embryonnairement condensée en un seul homme ou en un seul parti, se différencie et s'épanouisse en tous les citoyens, pour que, en un mot, le peuple soit roi, encore faut-il qu'il soit à la hauteur de ses royales fonctions. Aussi faut-il que, dans une nation démocratique, chaque citoyen ait le sentiment de ses responsabilités sociales, et contracte un état d'âme tel qu'il considère librement le bien de tous comme son bien propre. C'est pourquoi le christianisme, — qui fait coïncider dans chaque âme l'intérêt individuel avec l'intérêt général, en habituant les esprits à voir dans le souci d'autrui, dans la charité, la condition du « salut » individuel, — accrédite et prépare dans l'opinion publique une mentalité démocratique. Il est ainsi *moralement* nécessaire au succès de la démocratie et, par suite, au développement de l'initiative privée pour l'accomplissement des services publics.

Le christianisme n'est pas seulement la condition morale de la démocratie ; mais, — contrairement à ce que disent trop d' « anticléricaux » et de « cléricaux » qui, servant, ceux-ci, les desseins de ceux-là, déchristianisent le pays en lui faisant accroire que son idéal démocratique est en antagonisme avec l'idéal catholique, — le christianisme intégral suggère assez logiquement l'idéal démocratique. Il est, en effet, dans l'ordre religieux, quelque chose d'analogue à ce qu'est la démocratie dans l'ordre politique : par le christianisme, la vie divine, la « vie éternelle », au lieu de rester monarchiquement le monopole légitime de Dieu, est libéralement communiquée par Dieu,

non pas seulement à une élite, mais à tous les hommes, si petits soient-ils, qui veulent bien l'accepter, comme, dans la démocratie, la vie politique, au lieu d'être monopolisée monarchiquement par un seul citoyen, est démocratiquement communiquée à l'universalité des citoyens.

Donc, la démocratie, — qui, si elle est le régime le plus noble, est aussi le plus difficile, parce qu'il suppose la vertu, non pas seulement d'un homme ou d'une élite, mais des masses, — et qui, pour cette raison, peut paraître une chimère à ceux qui ne tiennent compte que de la nature humaine, et n'a, en effet, pas pu durer dans les sociétés païennes, — peut, au contraire, devenir une réalité dans les sociétés chrétiennes, où l'homme n'est pas laissé aux seules forces de sa nature, mais est imprégné d'une atmosphère surnaturelle ; et le christianisme, — qui, comme nous l'avons vu, fut une cause puissante d'émancipation *civile* pour la personnalité individuelle primitivement cloîtrée dans les coutumes castuelles des communautés de famille ou de village, — est aussi éminemment favorable à l'émancipation *politique* des personnalités individuelles, et au régime dans lequel les citoyens pourvoient eux-mêmes, fièrement et généreusement, aux services publics, au lieu de laisser leurs initiatives confisquées par un seul homme ou par un parti.

CHARLES BOUCAUD.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

WILLENSFREIHEIT MORAL UND STRAFRECHT, von Dr Julius Petersen, Reichsgerichtsrat A. D. München. 1905. J. F. Lehmann's Verlag, München. VIII-235 pages. Prix : 5 marks.

Après le livre de M. W. Windelband dont la Revue rendait compte au mois de septembre, voici le livre d'un juriste, M. Julius Petersen, qui depuis trente ans s'intéresse au problème du libre arbitre. Comme le professeur d'Heidelberg, l'auteur se prononce contre la liberté. La conception déterministe de l'univers lui paraît gagner sans cesse du terrain, et sa victoire n'être plus qu'une question de temps. A vrai dire, cette affirmation de M. Petersen est presque modeste en regard « d'un certain ton élevé », comme dirait Kant, en usage chez les adversaires du libre arbitre. S'il faut en croire Steinmetz, Jodl, Meinong, et bien d'autres, le déterminisme a déjà vaincu, et la théorie de la liberté n'est plus guère qu'un rudiment, témoin d'un âge disparu. Un professeur de Fribourg, M. v. Rohland, juriste lui aussi, et qui faisait paraître une défense de la liberté (1) à peu près en même temps que M. Petersen publiait son étude, remarquait très justement qu'on ne se bat point contre une chose morte ; et puisque chaque année voit paraître une nouvelle attaque contre l'antique doctrine, il en faut conclure que le déterminisme ne se sent point gain de cause et que la théorie du libre arbitre vit toujours. M. v. Rohland, dans son intéressante étude, croit même discerner dans la littérature philosophique un mouvement de retour à la liberté, et de fait on ne peut nier la sympathie naturelle qui entraîne vers la théorie du libre arbitre et même jusqu'à l'*Indéterminisme* de la nature, son exagération (excès que n'a point évité lui-même le savant professeur de Fribourg), les doctrines nouvelles du *Personnalisme* et du *Pragmatisme*. Il est

(1) *Die Willensfreiheit u. ihre Gegner*. Leipzig. 1905.

du moins plus que douteux que le déterminisme soit à la veille de triompher.

Le livre de M. Petersen a deux grands mérites : il est écrit d'un style d'une limpidité parfaite, et il suppose une remarquable connaissance de la littérature allemande du sujet. Depuis trente ans que cette grande question l'intéresse, l'auteur s'est occupé à lire tout ce que les déterministes et leurs adversaires ont écrit en Allemagne pour attaquer la théorie du libre arbitre ou pour la défendre. La littérature des questions connexes, psychologie expérimentale, suggestion, hypnotisme, troubles cérébraux, n'est pas moins richement représentée. On peut faire à M. Petersen quelques chicanes de détail, regretter par exemple qu'il cite saint Thomas d'après une traduction, alors qu'il aurait si bien pu s'autoriser du texte lui-même, relever quelques titres inexacts (le livre du professeur Simmel est *Einleitung in die Moralwissenschaft*, et non pas *in die Moralphilosophie ;* le livre de H. Schell est cité plus exactement et plus habituellement sous le titre *Gott und Geist* que sous le titre *Apologetik*), on peut regretter que la littérature française soit à peine représentée et la littérature anglaise complètement omise ; il est du moins juste de reconnaître que le livre de M. Petersen donne un exposé clair et complet de la position que prennent en face du libre arbitre les principaux philosophes de l'Allemagne contemporaine. Pour le lecteur étranger c'est un mérite qui n'est pas à dédaigner.

Peut-on y voir mieux encore ? Le livre de M. Petersen est-il de ces études qui, de quelque point de vue qu'elles envisagent une question, pénètrent jusqu'au plus intime et font vraiment « avancer la science », même si l'on se croit obligé de rejeter leurs conclusions. Je ne le pense pas. Malgré l'érudition incontestable des détails, l'ouvrage n'atteint pas son but : d'une part, il ne prouve point la thèse déterministe et, d'autre part, il ne touche pas celle du libre arbitre, car il est en porte à faux. On pourrait en résumer l'idée fondamentale, comme l'auteur l'insinue page 213, en cette disjonctive : Il faut de toute nécessité choisir : ou bien l'indéterminisme absolu, c'est-à-dire l'âme complètement indépendante des motifs et par suite pouvant toujours, sans lutte, accomplir immédiatement toute action, ou bien le déterminisme. L'auteur n'a aucune peine à démontrer l'impossibilité du premier membre de la disjonction, c'est là une vérité psychologique et historique évidente. Je ne vois point du reste qu'il attribue à un philosophe, ancien ou moderne, une théorie aussi insoutenable. Au contraire, il semble prendre plaisir à démontrer que ni saint Augustin, ni saint Thomas ne furent partisans d'un libre arbitre

illimité. On s'attendait par suite à voir toute la force de l'argumentation porter sur la nécessité de la disjonction : Ou l'indéterminisme absolu ou le déterminisme. Là devrait être le centre de gravité de l'ouvrage. Le principe prouvé, la théorie du libre arbitre est condamnée ; si le principe demeure contestable et contesté, l'érudition du livre est sans portée. Or, M. Petersen consacre tout juste six pages (131-136) à ce qu'il appelle les thèses intermédiaires entre le déterminisme et l'indéterminisme. On trouvera que c'est peu, étant donnée surtout la disposition de l'ouvrage. Mais l'argumentation réserve au lecteur d'autres surprises. On est d'abord étonné de lire à la page 132 que l'auteur n'étudiera *à fond* ni ces systèmes, ni les contradictions auxquelles ils conduisent, alors que la composition du livre exigeait qu'ils fussent, au contraire, serrés de très près. Puis à la page 133, après avoir exposé la théorie de Mach, de la liberté limitée, variable chez les différents individus et variable aussi chez le même homme en fonction des circonstances diverses, intérieures et extérieures, auxquelles il réagit, M. Petersen cite comme un exemple de flagrante contradiction avec cette théorie de la liberté, et si évidente qu'il n'y a même pas à la réfuter, la phrase suivante dont il souligne lui-même quelques mots : « Cependant la détermination n'est pas conditionnée avec nécessité par *les circonstances* extérieures et *intérieures* ». La manière même dont M. Petersen souligne implique le malentendu qui est au fond du livre tout entier .. Le mot important et qui devrait être souligné est justement l'expression *avec nécessité*. Chacun de nos actes libres est conditionné, en ce sens que nous pouvons toujours donner la raison de nos actes, mais il n'est pas conditionné *avec nécessité*, car nous aurions pu agir autrement et donner la raison de cette autre action. Or, l'argumentation de M. Petersen contre Mach, tout comme contre Gutberlet (p. 134), suppose qu'il n'y a pas de milieu entre *conditionner nécessairement* et ne pas conditionner du tout, entre *déterminer* la volonté et n'exercer sur elle *aucune* influence (p. 135) ; c'est un peu comme si on disait qu'il n'y a pas de milieu entre ne pouvoir *absolument pas* soulever un fardeau et le soulever *sans aucune difficulté*. L'auteur affirme que l'un est contradictoire de l'autre, et sa conviction est tellement assurée qu'il ne voit aucune raison d'appuyer du plus léger argument une vérité qui lui semble évidente. L'expérience journalière prouve cependant qu'entre ne pas pouvoir résister à une tentation et lui résister sans aucune peine, il y a un milieu, qui est de pouvoir lui résister avec peine. De même, entre la détermination nécessaire de la volonté par un motif, et l'absence de toute action de ce motif sur la

volonté, il y a l'intermédiaire, que dis-je, l'échelle intermédiaire indéfinie des degrés de sollicitation que ce motif peut exercer sur la volonté.

Quant à l'objection toujours reprise que le choix libre est une action sans cause, elle provient, semble-t-il, d'une vue inadéquate de la question. Soit le choix donné entre vouloir A et vouloir B (vouloir B étant une expression générale qui peut représenter aussi le « ne pas vouloir » A). Le motif M m'incline à vouloir A, le motif M' à vouloir B. Je choisis librement A et j'ai comme motif M; mais j'aurais pu choisir B et j'aurais eu alors comme motif M'. Où y a-t-il trace d'action sans cause, sans motif? Dire qu'il faut une cause au vouloir « plutôt » A que B, c'est imaginer que « plutôt » est une autre action surajoutée à l'acte de vouloir A, alors qu'il n'est qu'un mode de l'acte de vouloir A, qui a sa cause parfaitement suffisante dans le « mode » du moi voulant qui est précisément la liberté. J'emploie l'expression « moi voulant » et non volonté, afin de ne point paraître « hypostasier » un pouvoir du moi, ce qui du reste n'a jamais été la pensée des défenseurs du libre arbitre. Ajoutons aussi que, pour choisir A à cause de M, il n'est point nécessaire de vouloir M directement, il suffit que M soit capable *d'attirer*, de *solliciter* l'âme voulante à vouloir A, c'est-à-dire qu'il suffit à M d'avoir une convenance quelconque connue comme telle avec l'âme voulante. Il n'est donc nullement besoin de remonter de motif en motif à l'infini. Comme l'a remarqué excellemment Ph. Kneib dans un petit livre (1) que Petersen cite d'ailleurs avec éloge, le moi en voulant A à cause de M veut *indirectement* M pour lui-même et réflexement son acte de vouloir tout de même que le moi en connaissant A connaît réflexement son acte de connaître.

M. Petersen se donne ensuite beaucoup de mal pour démontrer que le déterminisme ne saurait avoir de conséquence néfaste, qu'il ne porte préjudice ni à la conception ordinaire de l'éducation, ni au droit de corriger et de punir. Et il est incontestable que l'on a souvent exagéré jusqu'à l'injustice ces conséquences du déterminisme. Mais quand bien même on accorderait à M. Petersen ce qu'il est raisonnable de lui accorder, à savoir que l'on peut, même dans son système, élever avec succès un enfant, corriger et punir les délinquants, puisque même l'animal à qui nul n'attribue la liberté est susceptible d'éducation et sensible au châtiment, il restera toujours que le déterminisme détruit une notion fondamentale de notre vie

1 *Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit*. Mainz, 1898.

humaine, la notion de responsabilité. Nous pouvons nous irriter contre l'animal, contre l'insensé, contre le malade; quelque horribles que soient leurs actes nous ne les *blâmons* pas. Nous ne blâmons que ce qui n'aurait *pas dû* avoir lieu et qui n'a eu lieu que par *la faute* d'une volonté *libre*. Toute une conception de la morale est renfermée dans ces quelques lignes, et cette conception est celle dont le monde vit. M. Petersen prétend que c'est une conception erronée, et nous avons vu que ces arguments peuvent paraître bien légers pour une telle affirmation. Il voudrait d'autre part sauver la notion de responsabilité en la purifiant de toute relation à la théorie du libre arbitre, il ne voit pas que c'est justement ce qui en fait le centre et qu'il ne reste plus ensuite qu'un mot, étiquette trompeuse d'une idée essentiellement différente. Les mots sont utiles sans doute, et il ne faut point les changer à la légère, mais la vie morale de l'homme repose non pas sur le mot de responsabilité, mais sur une *idée* (c'est-à-dire *un fait* psychologique), à laquelle *de fait* (et M. Petersen le reconnaît lui-même, p. 170) la conscience humaine attribue comme élément caractéristique la notion de liberté. Quand bien même les devoirs de la morale déterministe coïncideraient avec la morale de l'humanité, quand bien même les moyens pratiques d'assurer le résultat seraient identiques, il y aurait toujours entre les deux une différence d'esprit d'attitude personnelle. Or, l'esprit, l'attitude personnelle en face du devoir, c'est précisément la caractéristique de la morale et c'est pourquoi le déterminisme aura toujours, quoi qu'on dise, une influence délétère.

H. LÉARD.

II. — PSYCHOLOGIE

PSYCHOLOGIE DE DEUX MESSIES POSITIVISTES. SAINT-SIMON ET AUGUSTE COMTE, par Georges Dumas, chargé du Cours de Psychologie expérimentale de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Alcan, 1905, in-8°; 5 francs.

L'étude de M. *G. Dumas* contient deux parties. La seconde étudie le rapport entre la philosophie de *Saint-Simon* et celle d'*A. Comte*. Reprenant une question souvent controversée, M. *G. Dumas* se demande si *Comte* a été ou non un penseur réellement original, un grand inventeur de système à la façon d'un *Descartes* ou d'un *Platon*. De l'exposé que présente M. *G. Dumas* des idées de *Saint-Simon* et

de *Comte,* il ressort avec évidence que celui-ci n'a guère fait que mettre en œuvre les idées générales de son maître, dont il avait aussi le caractère et les tendances. *Comte* manqua donc d'invention au sens fort du mot. Mais du moins les idées qu'il avait reçues de *Saint-Simon,* il sut en tirer un merveilleux parti ; originalité à part, « *Comte* dépassa infiniment son maître par toutes ses qualités de méthode, d'érudition solide, de mise en œuvre savante, de vigueur et de cohérence » (p. 314). — Cette partie de l'étude de M. *G. Dumas* est écrite et pensée avec beaucoup de netteté ; nouvelle sur plusieurs points, elle présente pour l'intelligence des doctrines de *Saint-Simon* et de *Comte* beaucoup d'intérêt. De plus, parce que M. *G. Dumas* a toujours soin de rattacher les doctrines au caractère et à la vie de ceux qui les ont conçues, elle peut dans une certaine mesure se rattacher, par ce côté, à celle qui fait l'objet de la première partie.

Celle-ci traite spécialement de la psychologie des deux philosophes positivistes. Voici quelles questions y sont examinées. — A propos de *Saint-Simon* d'abord, M. *G. Dumas* se demande ce qu'il faut penser de l'état mental de ce philosophe. A-t-il été réellement fou comme on l'a soutenu ? Qu'il ait été bizarre, c'est incontestable. Doué d'un caractère personnel, énergique, actif, il faut reconnaître aussi qu'il a été souvent un agité avec tendances à l'incohérence, un ambitieux qui va jusqu'à la mégalomanie, un sentimental passionné et exalté jusqu'au mysticisme ; il s'est cru un *messie,* un homme créé pour refaire la société sur de nouvelles bases ; et c'est par ce caractère que se fait, ainsi que le montre très bien M. *G. Dumas,* l'unité de sa vie et de sa pensée qui, sans cela, seraient assez voisines de l'incohérence. Mais dans tout cela, dit M. *G. Dumas,* on ne verra pas de la folie, si l'on songe que *Saint-Simon* vivait à une époque où les *messies* furent très nombreux (1) et où bien des gens se crurent appelés à refondre la société. Après le récit, si amusant et si plein de verve, que M. *G. Dumas* a fait de la vie de *Saint-Simon,* on se serait peut-être attendu à une conclusion plus sévère ; et cela suffit à montrer l'opportunité qu'aurait eue une définition préliminaire de la folie.

L'étude sur *Comte* comprend six chapitres : 1° *La folie de 1826 ;* 2° *Les crises de 1838 et 1845.* M. *G. Dumas* montre que ces troubles mentaux passagers n'ont pas profondément influé sur le système de *Comte* et que, contrairement à ce qu'a soutenu *Littré,* ils n'en ont

(1) Voyez à ce sujet la curieuse préface où M. G. Dumas étudie l'*idée messianique* vers 1830, dans les systèmes politiques, le roman, le théâtre et la littérature.

pas changé l'orientation ; 3° *L'idée d'une mission et l'esprit de système ;* étude très intéressante et très importante, car la *foi messianique* est, chez *Comte,* ce qui éclaire tout le reste, et donne en quelque sorte la formule de son caractère et de son esprit ; et cela d'autant mieux que, très systématique et poussant même jusqu'à la manie le goût de l'unité, *Comte* organise toute sa vie, tous ses actes, tous ses jugements autour de l'idée de sa mission sociale ; il en arrive à s'identifier avec son système ; il finit par devenir lui-même véritablement un système ; et, comme le dit spirituellement M. *G. Dumas,* c'est bien un système qui vers 1855 devint amoureux ; 4° Cette passion, à la fois amusante et touchante par instants, est racontée et caractérisée dans le IVe chapitre, sous le titre : *Amour et Mysticisme ;* M. *G. Dumas* détermine l'influence qu'elle a eue sur le système ; 5° Le Ve chapitre, intitulé : l'*Esprit catholique et l'Esprit d'unité,* donne sur la manie de *Comte* pour l'unité, et sa prédilection pour l'organisation catholique, des indications, que l'on néglige trop souvent, et qui sont pourtant du plus haut intérêt pour l'intelligence de l'esprit, du caractère et de la doctrine de *Comte ;* 6° M. *G. Dumas* conclut que *Comte* n'eut pas d'autre crise de folie que celle de 1826 ; sans cesse menacé d'une rechute, il l'évita par l'énergie de sa volonté, la vigilance de son attention ; jusqu'à la fin il a su maintenir l'unité de sa doctrine ; et s'il a parfois abouti à des thèses qui surprennent, c'est parce qu'il a poussé ses idées jusqu'au bout, avec une entière rigueur logique (1).

Telles sont les principales questions traitées ici par M. *G. Dumas.* Son ouvrage où l'exposé des idées se trouve rattaché à chaque instant aux incidents de la vie des deux philosophes, et aux particularités de leur caractère, contient un heureux essai d'application de la méthode psychologique à l'étude des systèmes ; en effet, M. *G. Dumas* fait servir à chaque instant la psychologie à l'intelligence des doctrines qu'il expose ; il s'efforce de ne pas séparer l'œuvre de l'homme, de ne pas étudier le système en lui-même, mais au contraire de le rattacher non pas seulement aux circonstances au milieu desquelles il est né, mais même au tempérament spécial du philosophe qui l'a conçu. C'est seulement de cette façon que l'on

(1) M. *G. Dumas* cite à ce sujet un passage où *Stuart Mill* rapproche *Comte,* de *Descartes* et de *Leibniz.* Ce rapprochement paraît peu heureux : *Leibniz* et surtout *Descartes* furent pleins de bon sens, quoique grands métaphysiciens ; *Comte* n'était, au contraire, ni homme de bon sens, ni métaphysicien. Pour ce qui est de *Descartes,* d'autre part, il ne semble pas (et on le lui a parfois reproché) qu'il ait visé comme *Comte* à une unité et une systématisation parfaite, ni qu'il ait poussé jusqu'au bout des idées.

peut pleinement le comprendre. Car, dans tout système, il y a une part considérable d'éléments proprement subjectifs et liés pour des raisons en grande partie subjectives aussi; or, tout cela nous ne pouvons le comprendre en restant placés à un point de vue purement objectif ; il faut que nous nous fassions, en quelque sorte, la mentalité du philosophe en question; en d'autres termes, il est nécessaire que, au moyen de la psychologie, nous pénétrions, aussi profondément que possible, dans la connaissance de son caractère et de son tempérament particulier, c'est-à-dire non pas seulement de son intelligence, mais aussi des autres éléments de sa personnalité, qui tous, plus ou moins fortement, influent sur la pensée et lui impriment leur marque. — C'est une étude de ce genre que fait *G. Dumas ;* il montre bien l'unité vivante de la personne et de l'œuvre qu'il étudie; ce n'est pas à des systèmes abstraits et suspendus en quelque sorte entre ciel et terre, que nous avons affaire, mais à des doctrines conçues à une époque déterminée, par des hommes que l'on nous fait connaître dans l'intimité de leur caractère et de leur pensée, et que, pour ce motif, nous comprenons beaucoup plus aisément et plus complètement à la fois. Car, encore une fois, si bien souvent certaines théories paraissent obscures, si les liaisons de certaines idées ou de certaines parties d'un système semblent difficiles à saisir, c'est que l'on s'obstine à chercher ce lien dans les idées mêmes, considérées intrinsèquement, alors qu'on ne pourrait en trouver la raison que dans des influences subies par le philosophe, et en dernière analyse, dans son tempérament particulier, dans sa vie propre.

L'étude de *G. Dumas* est donc, à cet égard, pleine d'intérêt. Il faut ajouter, il est vrai, que cette liaison, qu'il sait si nettement établir entre la vie et le caractère des philosophes qu'il étudie et leurs doctrines, serait plus malaisée à découvrir s'il s'agissait de purs spéculatifs chez qui la pensée abstraite, plus vigoureuse et plus spontanée, se meut davantage par sa propre vigueur, tend à se détacher des autres éléments du tempérament du philosophe, à se vider de tout contenu à forme subjective, et à prendre un caractère en quelque sorte impersonnel et objectif.

Je ne saurais négliger de dire, en terminant, que ce qui augmente encore l'intérêt de cet ouvrage, c'est la manière, toujours alerte et par endroits vraiment amusante, dont il est écrit, l'esprit humoristique qui se laisse deviner, un mélange d'ironie voilée et de bienveillance qui ne sont pas le moindre attrait de ce livre, et en rendent la lecture bien agréable.

PAUL FONTANA.

III. — SCIENCE

LA SCIENCE MODERNE ET SON ÉTAT ACTUEL, par E. Picard de l'Institut, 1 vol. de la *Bibliothèque de philosophie scientifique,* 299 pages, chez Flammarion.

M. E. Picard avait été chargé d'écrire le Rapport général sur les progrès récents des sciences à l'occasion de l'Exposition universelle de 1900. Dans ce volume, il reprend et développe son Rapport, de façon à donner une idée d'ensemble sur l'état des sciences mathématiques, physiques et naturelles dans les premières années du xxe siècle. Disons de suite que ce livre ne s'adresse pas aux profanes qui voudraient se renseigner rapidement sur les tendances actuelles de la science : sa lecture exige de sérieuses connaissances mathématiques et une culture générale avancée. Mais les philosophes qui savent en quoi consiste une équation différentielle y trouveront condensés une foule de résultats épars dans des mémoires innombrables et dans des livres souvent peu accessibles; ils y trouveront surtout une forte excitation à penser et à reviser leurs conceptions de logique scientifique et de métaphysique. Un pareil livre ne se résume pas, puisqu'il est lui-même un résumé très dense. En voici le plan : après une *Introduction* sur laquelle nous reviendrons, l'auteur consacre le chapitre premier au *développement de l'analyse mathématique* et à l'examen de ses *rapports avec les autres sciences* (résumé d'une Conférence faite à Saint-Louis en 1904); le chapitre II est intitulé : *Sciences mathématiques et astronomie;* le chapitre III : *Mécanique et Énergétique;* le chapitre IV : *La Physique de l'Éther;* le chapitre V : *La Physique de la Matière et la Chimie;* le chapitre VI : *Minéralogie et Géologie;* le chapitre VII : *Physiologie et Chimie biologique;* le chapitre VIII : *Botanique et Zoologie;* enfin le chapitre IX et dernier : *La Médecine et les théories microbiennes.* Cette table des matières suggère de suite une remarque : on n'y voit pas figurer certaines sciences que cependant on considère à bon droit comme autonomes : la psychologie et la science sociale. A peine y est-il fait allusion à l'économie politique en tant qu'elle relève de la méthode mathématique. Je reconnais volontiers que l'étude des faits psychologiques n'a pas confirmé toutes les espérances qu'on fondait sur elle; mais il faut beaucoup de temps à une science pour se constituer, surtout à une science aussi délicate. Quant à la Sociologie, certains de ses partisans manifestent aussi

quelque découragement devant la multitude des écoles et des opinions individuelles. Pourtant un aperçu sur les efforts tentés dans ces deux directions était indispensable pour compléter le tableau tracé de main de maître par M. E. Picard. Mais l'auteur est un analyste, qui probablement ne fait pas grand cas des psychologues et des sociologues, sans doute parce qu'ils ne manient guère l'instrument universel : la mathématique. Il constate lui-même que les sciences de la nature tendent de plus en plus à prendre la forme mathématique ; bien que cette réduction soit loin d'être opérée pour les sciences naturelles. Si les sciences physiques et chimiques fournissent une « explication mécanique » des phénomènes, les sciences naturelles usent d'une méthode comparative et en quelque sorte historique, elles n'ont pas encore dépassé le stade qualitatif. Le franchiront-elles jamais ? Là est toute la question. A supposer que les naturalistes aient de plus en plus recours aux mathématiques, s'ensuit-il que la biologie deviendra une science mathématique ? En aucune façon. D'abord est-il si sûr que la physique et la chimie aient dépassé le stade qualitatif, et ne faut-il pas bon gré mal gré admettre des qualités irréductibles dans les corps ? Les relations quantitatives ne suppriment pas les qualités : on les retrouve après comme avant la science. En second lieu, est-il prouvé que le mode d'explication adopté par les physiciens soit supérieur au mode d'explication des naturalistes ? C'est peut-être le contraire qui est vrai : non pas qu'actuellement la biologie soit plus avancée que la physique, loin de là. Mais les physiciens partent de ce postulat que l'avenir d'un système ne dépend que de son état actuel (principe d'*inhérédité* de G. Robin), alors que les biologistes ont recours à l'hérédité et à l'influence lointaine du passé pour expliquer les organismes. La mécanique est donc, en un certain sens, dans un état d'infériorité vis-à-vis de la biologie, puisque ses équations lient seulement l'état d'un système à l'instant infiniment voisin. Peut-être la mécanique de l'avenir aura-t-elle à intégrer le temps et à tenir compte de toute l'histoire antérieure des systèmes ; alors à ses équations différentielles il faudra substituer des équations *fonctionnelles* très complexes, que l'analyse actuelle ne permet pas de prévoir. En tout cas, cette réduction des sciences au type mathématique ne nous paraît pas plus soutenable que la réduction cartésienne des phénomènes au mécanisme.

Ce préconcept n'empêche nullement M. E. Picard d'être un historien consciencieux, bien informé et sagace du mouvement scientifique contemporain. Chemin faisant, il exprime des vues intéressantes sur les rapports de la science pure et de la science appliquée, ou sur

le mode d'enseignement des sciences. Par exemple, l'enseignement de la Mécanique traverse actuellement une crise à la suite de recherches multiples sur ses principes fondamentaux ; il est tiraillé entre l'exposition purement déductive et la méthode franchement expérimentale. M. E. Picard pense que le meilleur moyen d'éviter cette indécision et de sortir des cercles vicieux serait d'enseigner la mécanique élémentaire en suivant dans leurs grandes lignes et avec les simplifications nécessaires le développement des idées des fondateurs de la Statique et de la Dynamique. Un tel mode d'exposition montrerait bien le mélange de postulats et d'expériences qui ont conduit aux principes généraux, et en même temps il garantirait les esprits contre une rigueur fausse et absurde non moins que contre les fausses généralités. Nous ne pouvons que souscrire au vœu formulé par l'illustre savant, et le rapprocher du vœu formulé ici même par M. Duhem au sujet de la physique.

Bien que M. E. Picard se défende de faire de la philosophie, il en fait et d'excellente, car il est amené à préciser l'objet de la science et les relations des différentes sciences entre elles. Il n'est pas nécessaire, pour cultiver la philosophie des sciences, de se demander de quelle nature est la réalité du monde extérieur, ou quelle est la constitution intime de la matière. Le métaphysicien peut et doit méditer la théorie atomique, la théorie de l'éther, la théorie des ions ou des électrons pour tâcher d'éclaircir ses idées sur l'essence des corps; mais la rapidité avec laquelle ces théories changent doit être pour lui un avertissement de ne pas trop se hâter et peut-être d'attendre les conclusions dernières de la science, c'est-à-dire d'orienter ses recherches vers des problèmes plus accessibles : la vraie métaphysique gît dans les mémoires et dans la tête des créateurs de la science ! Mais la science, qui est la connaissance par excellence, nous permet de saisir sur le vif les procédés de la connaissance ; c'est chez elle qu'il faut étudier le mécanisme du savoir et la nature de l'explication scientifique. A ce sujet, le livre de M. E. Picard contient quelques considérations qui confirment en partie les vues exprimées par MM. Poincaré et Duhem. Qu'est-ce qu'une explication mécanique ? Pris en un sens tout à fait général, le mot est vide de sens. « Mais, dans des catégories étendues de phénomènes, en portant son attention sur des variables bien précisées, dont le rôle est regardé comme prépondérant, on pourra former entre ces variables des relations fonctionnelles (en général équations différentielles), se rapprochant *le plus possible* de ce qu'exigent les postulats fondamentaux de la mécanique rationnelle, relations dont la forme particulière est fournie

par des expériences ou observations simples, et qui permettront de prédire dans des cas plus complexes l'état futur du système. » (P. 126.) Donc l'explication mécanique n'est pas un système d'équations différentielles, elle n'est pas davantage une représentation figurée des phénomènes, un de ces modèles chers à l'École anglaise ; elle est quelque chose d'intermédiaire entre le point de vue abstrait et le point de vue concret. C'est ce qui explique que, pour les mêmes phénomènes, il y ait plusieurs explications possibles et aussi plusieurs hypothèses représentatives, « aucune expérience ne pouvant établir la vérité d'une hypothèse prise isolément ». L'important est d'arriver à des relations entre les quantités mesurables, qui permettent de prévoir les phénomènes. Dans tout ceci, il n'y a rien d'absolu, et les lois n'atteignent pas la réalité : ce sont des formules utiles et fécondes.

Il y aurait encore beaucoup à glaner dans la *Science moderne* sur l'appui mutuel que se prêtent les différentes sciences, sur l'influence des sciences de la nature sur l'analyse, ou de la biologie sur la chimie, ou même sur les rapports de la physique et de la chimie. Tout le volume respire un vif amour de la science désintéressée et un dédain de la science purement utilitaire. Arrêtons-nous seulement sur la Préface pour finir : car souvent une Préface est ce qu'on doit lire en dernier lieu. M. E. Picard y insiste sur l'importance capitale des *théories* scientifiques, « constructions qui constituent une partie essentielle de la science, sans laquelle celle-ci se réduirait à des catalogues de *faits* ». Mais, au même titre que les systèmes philosophiques, les théories scientifiques varient périodiquement ; le savant ne retient que celles qui sont fécondes par leur puissance de synthèse et de prévision. La science est essentiellement mobile, elle est formée d'approximations successives dont la convergence reste un postulat. Quelle est donc la valeur de la science ? M. E. Picard disait volontiers qu'elle a plusieurs valeurs : elle a, pour le chercheur audacieux, une valeur de risque, cette valeur dont a parlé quelque part en termes éloquents Cl. Bernard, son but unique est « l'honneur de l'esprit humain » (Jacobi) ; d'autres veulent déchiffrer les énigmes de l'Univers et oublient que la science est à notre mesure ; enfin le plus grand nombre admire surtout dans la science ses merveilleuses applications : « Avec ces divers points de vue est composée, à des degrés variables suivant la culture et la tournure d'esprit, l'opinion que nous nous faisons de la science. » (Page 7.) La Préface indique en terminant la difficulté croissante des recherches scientifiques qui exigeront des connaissances de plus en plus variées et des capitaux croissants : heureux les savants de la Renaissance

qui pouvaient posséder toute la science de leur temps ! Heureux aussi M. E. Picard dont le regard peut suivre le progrès de tant de sciences à la fois ! Un tel exemple est rare et le deviendra de plus en plus.

F. MENTRÉ.

LA THÉORIE PHYSIQUE, SON OBJET ET SA STRUCTURE, par P. Duhem, 1 vol. in-8° carré; de 450 pages, *Bibliothèque de Philosophie expérimentale ;* Chevalier et Rivière, éditeurs.

Les lecteurs de la *Revue de Philosophie* connaissent déjà cette belle œuvre dont les différents chapitres ont paru ici même. Mais un pareil livre mérite mieux qu'une lecture rapide et fragmentée : il vaut qu'on le saisisse dans son enchaînement et qu'on l'étudie avec soin dans toutes ses parties. Il est rare, en effet, surtout actuellement, qu'une publication ait subi une aussi longue élaboration, ait été à ce point mûrie et éprouvée. L'auteur connaît admirablement son sujet : depuis vingt ans, il a contribué aux progrès de la physique mathématique; depuis vingt ans, il l'enseigne dans une chaire d'université. Cet ouvrage reflète les tendances essentielles de son esprit ainsi que les résultats de son expérience pédagogique, et coordonne en système des idées antérieurement exposées qui, peu à peu, se sont rectifiées, précisées, enrichies, agencées jusqu'à former un tout cohérent. Désormais c'est là qu'il faudra aller chercher les conceptions de M. Duhem sur la théorie physique, car il semble bien qu'elles aient reçu leur forme définitive. En tous cas, elles sont exprimées avec toute la clarté désirable, illustrées par de nombreux exemples empruntés à l'histoire de la science, et examinées dans tous leurs alentours et conséquences. D'ordinaire, la philosophie des sciences se présente sous un aspect rébarbatif, elle se complaît dans les formules elliptiques et s'attarde aux remarques partielles. On ne peut adresser ces reproches à M. Duhem qui prend soin d'assurer tous ses pas, surtout les premiers, et qui s'avance par degrés continus à travers la trame serrée de ses raisonnements d'où jaillit parfois une page digne des meilleurs maîtres. Mais, ce qui frappe le plus, c'est l'ordonnance de ce monument qui nous offre de la Physique une image harmonieuse. Récemment M. Duhem n'a pas craint de dire : « Nombreux, aujourd'hui, sont ceux qui écrivent au sujet des principes de la Mécanique et de la Physique; mais si l'on venait leur proposer de donner un cours entier de Physique qui, toujours et par-

tout, s'accordât avec leur doctrine, combien en est-il qui accepteraient le défi ? » La théorie physique de M. Duhem s'appuie sur un cours entier de physique dont elle relie les divers chapitres en une synthèse élégante. Dégageons-en les traits principaux; indiquons d'abord ce qu'elle n'est pas, puis voyons ce qu'elle est.

La théorie physique n'est pas une *explication métaphysique,* c'est-à-dire une explication ou une intuition de la réalité en soi, car les savants qui l'ont édifiée sont partis des principes philosophiques les plus différents et, d'autre part, aucun système métaphysique ne fournit tous les éléments nécessaires à la construction de cette théorie. C'est dire, *a fortiori,* que la théorie physique ne dépend d'aucune croyance *religieuse :* si M. Duhem a été amené à restaurer certaines vues péripatéticiennes, ce n'est pas en tant que chrétien, mais en tant que savant. La théorie physique n'est pas davantage un *assemblage fortuit de lois* obtenues par induction ou une *collection de modèles mécaniques,* de ces modèles si chers à l'École anglaise. Ces représentations figurées qui abondent dans les Traités de physique d'outre-Manche sont simplement une marque de l'esprit anglais qui est ample mais faible; elles masquent le dessin de la véritable théorie physique. Car elles sont souvent incohérentes et impuissantes à satisfaire notre besoin d'unité intellectuelle qui est invincible; en outre, ce sont des procédés plutôt d'*exposition* que d'*invention ;* et elles n'excluent pas les théories abstraites. Elle ne jouent même pas le rôle des échafaudages dans la construction d'une maison ; or, la maison terminée, les maçons suppriment les échafaudages.

En quoi consiste donc la théorie physique ? M. Duhem la définit « un système de propositions mathématiques, déduites d'un petit nombre de principes qui ont pour but de représenter aussi simplement, aussi complètement et aussi exactement que possible, un ensemble de lois expérimentales » (p. 26). Cette définition exigerait un long commentaire : bornons-nous à l'essentiel. Le théoricien part des lois expérimentales, ou propositions générales reliant des notions abstraites. Il embrasse tout un ensemble de lois et en extrait quelques hypothèses fondamentales afin de leur substituer un petit nombre de propositions plus générales d'où il puisse tirer par déduction toutes les lois faisant partie de l'ensemble. La théorie physique est donc l'œuvre à la fois de l'abstraction, de la généralisation et de la classification. Elle donne d'un vaste ensemble de lois une représentation condensée, et par suite économique; elle classe les lois et par là les rend plus utilisables; enfin cette classification, en se perfectionnant, devient de plus en plus naturelle et laisse soupçonner les affinités

réelles des choses, ainsi qu'il résulte des découvertes provoquées par la théorie. Il est deux points sur lesquels M. Duhem insiste particulièrement : 1° la théorie physique est artificielle ; 2° elle est invérifiable. Elle est artificielle, car elle part d'équations ou de relations entre des grandeurs mathématiques qui n'ont avec les qualités considérées que le rapport de signes à choses signifiées. Mais c'est précisément ce caractère artificiel qui la rend maniable et commode, car elle peut se développer d'une manière purement algébrique. En second lieu, elle est invérifiable, parce qu'on ne peut soumettre isolément chacune de ses parties à l'épreuve des faits. Il n'est pas d'expérience cruciale qui décide du choix entre deux théories ; la moindre expérience est infiniment complexe, et son interprétation exige la connaissance de toute la théorie physique. Comment donc le physicien est-il amené à préférer telle hypothèse à telle autre ? Le choix est en quelque sorte inconscient et résulte d'une longue élaboration sociale.

De ces principes, M. Duhem tire un certain nombre de conséquences relatives à l'enseignement de la Physique : nous ne le suivrons pas sur ce terrain où son expérience est indiscutable et pourra être mise à profit par les professeurs. Nous voudrions seulement présenter une ou deux remarques, s'il est permis de le faire après un exposé aussi rapide. La théorie de M. Duhem fait bloc, et pour la critiquer dans la moindre de ses parties, il faudrait en quelque sorte reconstruire tout l'édifice : prétention insoutenable de la part d'un lecteur sans compétence technique. Cependant nous pouvons remarquer que l'auteur fait surtout l'apologie de sa propre méthode, qui est d'ailleurs celle de physiciens éminents. Mais les physiciens se partagent en deux catégories comme les astronomes : d'une part, les théoriciens et mathématiciens ; d'autre part, les chercheurs de laboratoire. M. Duhem est de ceux qui travaillent à grouper les lois de la Physique en un élégant tableau synoptique, à resserrer ses données en quelques formules initiales, bref à unifier l'édifice de la Physique ; c'est un architecte habile. Mais ne fait-il pas trop bon marché des matériaux apportés par les expérimentateurs ? Ceux-ci se résignent avec peine à voir traiter les lois de jugements symboliques et abstraits : la loi est abstraite sans doute, comme toute vérité ; mais son symbolisme n'est-il pas une traduction des relations véritables qui existent entre les choses ? L'expérimentateur croit saisir les liens des phénomènes, les articulations du réel. M. Duhem prétend qu'une loi physique n'est ni vraie ni fausse, mais approchée : l'expérimentateur lui répondra que si elle est ap-

prochée, elle est vraisemblablement approchée du vrai, de la réalité, et que par suite elle n'est pas purement artificielle, qu'elle possède quelque valeur objective. Les vérifications de la loi ne sont pas absolument exactes parce qu'on n'opère pas dans des conditions suffisamment idéales et avec des instruments suffisamment précis, mais elles oscillent autour d'une moyenne qui répond aux conditions naturelles. M. Duhem veut montrer qu'à un même fait pratique peuvent correspondre une infinité de faits théoriques logiquement incompatibles, et il prend comme exemple (p. 246) la mesure de l'accroissement de la force électromotrice d'une pile. Que cette augmentation de force électromotrice soit de 0 volt 0845, de 0 volt 0844 ou de 0 volt 0846, ce sont là des grandeurs de même ordre, et nullement des traductions incompatibles, bien que « pour le mathématicien elles se contredisent l'une l'autre, car si un nombre est 845, il ne peut être ni 844, ni 846 ». Il serait facile d'insister sur cet exemple ou sur d'autres analogues. Çà et là on rencontre dans l'œuvre de M. Duhem des traces d'une subtilité d'esprit excessive. — Mais, quelles que soient les réserves qu'on puisse apporter sur telle ou telle conclusion de l'auteur, il faut lui reconnaître le mérite singulier d'avoir, presque le premier (dès 1892), soulevé ces problèmes si importants. Depuis une vingtaine d'années notre conception de la science a considérablement changé : M. Duhem est un de ceux qui ont le plus contribué à cette évolution salutaire, un de ceux qui ont le mieux précisé le concept d'explication scientifique, le mieux marqué les limites du sens commun et de la science, de la science et de la philosophie. Il a rendu à la philosophie un service éminent en la débarrassant du fétichisme des principes scientifiques. Et, comme je le disais au début, parmi cette pléiade de logiciens scientifiques qui honorent notre époque, il occupe une place à part par la clarté de son esprit et la limpidité lumineuse de son style. Il est telles pages de la *Théorie physique* qui méritent de passer en entier dans les cours de logique classique.

F. MENTRÉ.

Puisque nous venons de parler de la *Théorie physique*, il est opportun de signaler une récente publication de la Société française de Physique. C'est la réunion d'une centaine de mémoires sur les quantités élémentaires d'électricité : **Ions, Électrons, Corpuscules,** publiés par les soins de MM. Abraham et Langevin (Gauthier-Villars, 1905, 2 vol. de 1138 pages). Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'importance de cette publication, et sur les travaux récents qui ont

renouvelé le champ de l'électricité et par contre-coup celui de toute la science. Tous les physiciens connaissent les magnifiques travaux de Lorentz et de Larmor, et l'hypothèse de la structure discontinue des charges électriques ! Mais il est extrêmement intéressant pour le philosophe de feuilleter ce répertoire après avoir lu le livre de M. Duhem : ce recueil de mémoires, de physionomies si différentes, s'anime et s'éclaire. On reconnaît les différents types d'esprits scientifiques, et à travers ces multiples essais de théories physiques, on devine un idéal latent qui les dirige à l'insu de leurs auteurs.

IV. — QUESTIONS RELIGIEUSES

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT LAIQUE, par Bernard Gaudeau, docteur ès lettres, ancien professeur à l'Institut catholique de Paris. In-12, 128 pages. P. Lethielleux, Paris, deuxième édition.

M. Gaudeau intitule son ouvrage sur *L'Église et l'État laïque* une étude de principes, et c'est principalement à ce titre que nous voulons en rendre compte. Le problème posé est éminemment intéressant et d'une actualité saisissante. L'État qui se dit exclusivement *laïque* va-t-il définitivement se séparer, non seulement de toutes les Églises et spécialement de l'Église catholique, mais même de toute religion quelconque ? Ou bien pourra-t-on trouver une base d'accord qui maintienne l'union de l'État avec certaines données religieuses ? Le principe de laïcité, c'est-à-dire de neutralité à l'égard de toute religion qui se dit surnaturelle et révélée, entraîne-t-il nécessairement l'exclusion de la reconnaissance par l'État de principes religieux quels qu'ils soient ?

M. Gaudeau estime avec raison que l'État, sans prendre parti pour ou contre la vérité de telle ou telle religion qui se dit révélée et surnaturelle, peut et doit reconnaître et même protéger « la religion tout court, c'est-à-dire (en dépit de la défaveur attachée à ce mot) la religion naturelle, les principes essentiels gravés par la nature même, c'est-à-dire par Dieu, dans la pensée et la conscience normale de tout être humain ». (P. 103-104.)

Nous avons grand plaisir à lire une déclaration si nette en faveur de la religion naturelle ; et nous signalons volontiers l'appréciation suivante de M. Gaudeau : « Les philosophes du XVIIIe siècle, en exaltant la « nature », les rationalistes d'il y a cinquante ans, en divi-

nisant la « raison », ont amené chez les théologiens catholiques une réaction contre la raison et la nature. Chez un certain nombre de ces théologiens, cette réaction (comme toute réaction) a dépassé la mesure et a amené un surnaturalisme excessif à son tour, un mépris dangereux de la nature et de la raison, des anathèmes contre la religion naturelle qui ont été exploités habilement par les philosophies négatives : scepticisme, kantisme, subjectivisme. La juste mesure est dans ce principe de la théologie catholique qui contient toute l'apologétique de l'avenir : « La grâce ne détruit pas la nature, mais elle la suppose, s'appuie sur elle et la perfectionne. » (P. 9.)

Mais on objectera peut-être que cette religion naturelle est bien vague, ne contient aucun dogme très précis et reste livrée aux variations et aux incertitudes de la pensée individuelle. Tel n'est point l'avis de M. Gaudeau et il ne craint pas de dire : « Cette religion naturelle a ses dogmes, sa morale, ses principes de culte. Ses dogmes, dont les principaux sont l'existence d'une puissance supérieure maîtresse du monde, la responsabilité personnelle de la conscience humaine, la survivance des âmes ; sa morale, dont l'expression complète se trouve, de l'avis de tous les penseurs qui comptent, dans le Décalogue et les maximes fondamentales de l'Évangile, et, en résumé, dans les deux grands préceptes de justice et d'amour ; ses principes de culte : devoir de l'adoration, de l'action de grâces, du sacrifice, de la prière. » (P. 8.)

Nous touchons ici au point délicat : comment les hommes d'État qui n'ont plus la foi à la religion catholique, à aucune religion chrétienne, et qui ne voient dans les philosophies, sur les problèmes métaphysiques et religieux, qu'hypothèses contestables, pourront-ils discerner les principes essentiels de la religion naturelle ? M. Gaudeau fait appel à la constatation positive d'un noyau de doctrine commun aux principales religions qui se donnent comme révélées et aux systèmes des philosophies spiritualistes ; ce fait est pour lui la base même d'une définition : « J'appelle religion naturelle, dit-il, cette partie essentielle et fondamentale de la religion catholique qui ne lui est point essentiellement particulière, mais qui lui est commune dans ses grandes lignes avec le protestantisme, la religion grecque et russe, le judaïsme, l'islamisme, avec toutes les grandes religions de l'humanité, et avec la doctrine des philosophes spiritualistes et des plus grands penseurs de tous les temps (p. 7)... Cette religion naturelle est le point d'attache, la base vivante et éternelle par où le Christianisme prend pied dans la raison, la conscience et la nature humaine,

par conséquent dans la vie sociale. » (P. 10.) C'est par ce caractère de fait social que les hommes d'État peuvent et doivent apprécier la religion naturelle, c'est à ce titre qu'ils peuvent accepter, protéger même, toute religion qui contient dans ses dogmes la proclamation de la doctrine qui est comme le patrimoine traditionnel de la raison humaine.

Il est visible que l'auteur a voulu profiter de la tendance à faire prédominer les faits sur les théories, la pratique sur la spéculation, pour assurer à la religion naturelle d'abord, puis aux religions plus étendues et plus complexes qui l'admettent au cœur de leurs dogmes, la liberté d'enseignement, de culte et d'action dans l'État, et même une certaine protection des pouvoirs publics. Nous préférerions une autre méthode. En ce temps de criticisme à outrance, la valeur d'un fait actuel sera peut-être plus contestée que ne le suppose M. Gaudeau. Il ne faudrait point se faire d'illusion sur les préoccupations des esprits contemporains : ils sont moins disposés que l'on ne l'imagine à se courber devant les faits positivement observés ; ce qu'ils veulent, c'est se rendre compte des éléments primitifs de ces faits, découvrir dans les phénomènes ce qui est nécessaire et ce qui est transitoire, ce qui doit être conservé et ce qui peut être rejeté ou amélioré ou transformé. Une longue suite de siècles, une immense extension dans l'espace, ne sont plus des raisons suffisantes pour faire adopter des données traditionnelles et générales : on veut plutôt faire du nouveau avec des matériaux régénérés que restaurer simplement les édifices anciens. Ce qu'il faudrait donc surtout, ce serait la preuve rationnellement établie que les dogmes de la religion naturelle sont des vérités certaines et définitives, et non pas seulement des objets de croyance antiques et universels. En un mot, c'est la démonstration philosophique de ces dogmes qu'il faudrait rendre irrésistible et répandre dans toutes les intelligences par toutes les formes d'enseignement et de propagande. Or, que voyons-nous ? Les hommes les plus religieux eux-mêmes semblent trop souvent douter que l'on puisse démontrer la vérité des objets les plus élémentaires de leur croyance, spiritualité et immortalité de l'âme, existence de Dieu créateur et maître de l'univers. Voilà le mal grave, voilà le danger. Perfectionnons notre philosophie, répandons-en les conclusions, en les appuyant sur des raisons claires et bien déduites ; rendons aux hommes de notre temps le goût d'une métaphysique basée sur des réalités bien observées et prudemment interprétées : malgré les apparences, nos contemporains ont encore l'amour naturel de la vérité ; à nous de la leur montrer dans sa beauté et dans

sa force ; la religion naturelle reprendra son empire, quand elle apparaîtra comme scientifiquement démontrée.

Ces réserves faites, nous pensons avec M. Gaudeau que l'État, si laïque qu'il soit, a le devoir de respecter et de faire respecter la religion naturelle, et indirectement qu'il lui appartient de donner au moins la liberté aux religions qui en consacrent les dogmes et les préceptes. Ce serait la meilleure solution du conflit actuel entre l'Église et l'État laïque.

J. Gardair.

LETTRES DE DIRECTION DE M. D'HULST, publiées par M. Alfred Baudrillart, professeur à l'Institut catholique de Paris. 1 vol. in-8°, 380 pages. Vve Ch. Poussielgue, Paris, 1905.

Ce livre n'est point proprement un ouvrage de philosophie, mais une collection de lettres ayant pour principal objet la direction d'une âme dans la voie de la perfection chrétienne. Mais l'auteur de ces lettres, Mgr d'Hulst, aimait la philosophie et la cultivait avec la claire vue de l'importance du problème qu'elle pose et qu'elle s'efforce de résoudre. Dans ces lettres même, plusieurs de ces problèmes sont abordés comme en passant, et des solutions intéressantes en sont tracées rapidement et toujours avec netteté et précision. Ce sont ces échappées de philosophie que nous voudrions surtout faire remarquer et apprécier comme elles le méritent.

Mgr d'Hulst voit bien que la question de la vérité du Christianisme et de la réalité de la vie surnaturelle implique un problème de philosophie, à savoir la possibilité même d' « une communication intime de l'âme avec Dieu », d' « un échange d'amour spirituel entre la Beauté infinie et la créature ». — « Le commerce avec Dieu est-il possible ? dit-il... C'est le plus haut problème de philosophie et de morale qui puisse occuper l'esprit humain. Et comment procède-t-on pour le résoudre ? Avec quoi en cherche-t-on la solution ? Avec les sens, avec l'imagination, avec le cœur même ?... Non, avec la froide raison. Dieu est-il ? L'Infini, l'Absolu est-il derrière les choses pour les motiver, ou seulement devant elles pour les attirer ? Si Dieu est à l'origine, comment coexiste-t-il à son œuvre ? Est-ce en la gouvernant, ou en vivant par elle ? La Cause suprême est-elle transcendante ou immanente... Il y a vingt-six ans aujourd'hui (16 octobre 1885) que j'ai commencé de remuer ces questions. J'y ai pensé, je puis dire, sans cesse. J'ai lu tout ce qu'ont écrit d'important là-dessus les plus

habiles et les plus forts parmi les athées, les positivistes, les panthéistes de toute nuance, et je puis vous affirmer que tout cela m'a confirmé jusqu'à l'évidence l'existence du Dieu absolu, personnel et créateur auquel croyait votre père et auquel vous croyez vous-même. Mais si ce Dieu est créateur et maître, ce n'est pas pour avoir les mains liées ; s'il a mis dans l'homme des facultés supérieures, miroir des siennes, l'entendement, l'amour, ce n'est pas pour les laisser oisives. S'il est lui-même le Vrai et le Bien parfait, ce n'est pas pour se cacher à celui en qui il a mis la passion de connaître et d'aimer. » (PP. 122, 123.)

Le Dieu des chrétiens n'est pas une simple idée, mais une réalité vivante. « Pour moi, s'écrie Mgr d'Hulst, j'éprouve un vrai bonheur à me consoler de toutes les défaillances de la créature dans la pensée des perfections de Dieu. Cet idéal qui a ravi tous les sages, inspiré tous les artistes, tous les poètes ; que tous ont cherché, appelé, salué de loin, et qu'ils voyaient s'évanouir, dès qu'ils voulaient l'approcher, le voici ! Ce n'est plus une abstraction, une quintessence de mon esprit, extrait des choses imparfaites, c'est la réalité antérieure à tout, plus belle que tout, puisqu'elle est la raison de tout ; c'est le Dieu vivant, le Dieu charité, le Dieu vérité, le Dieu amour ; celui de qui toute vie procède, par qui toute vérité rayonne ; en qui prend sa source tout amour ! » (PP. 135, 136.) Et c'est non seulement par sa foi, mais par sa raison que Mgr d'Hulst a saisi la certitude de l'existence du Dieu réel. « L'idée à la mode, écrit-il, l'idée d'un idéal purement subjectif, d'une beauté, d'une bonté que je rêverais immense et qui nulle part n'existerait qu'amoindrie, cette idée me paraît absurde autant et plus que révoltante ; car alors c'est moi qui suis le grand créateur et le vrai Dieu ; les choses ne faisant que déchoir dès qu'elles sortent de mon domaine, tandis que je me sens moi-même si chétif et si dépendant. Et quand je pense que les partisans de ce système ne me donnent à moi-même pour origine que des formes d'être inférieures à la mienne, je sens l'absurdité s'épaissir, et je refuse net d'admettre que, né de ce qui ne me vaut pas, j'enfante à moi seul ce qui me dépasse. L'Infini, dont l'apparition obsède tout homme venant en ce monde, ne peut pas être le produit d'ascensions qui seraient elles-mêmes sans cause ; Il est la cause antécédente de ces ascensions mêmes, et si je le trouve toujours devant moi, c'est qu'Il était avant moi. » (P. 186.)

Voilà une belle et bonne métaphysique, exprimée en une langue bien française. La philosophie apparaît ici comme le prélude, l'auxiliaire, si l'on veut, de la théologie, mais une auxiliaire qui lui prépare

la voie et commence d'éclairer sa route. « Toute la philosophie de la nature et de l'humanité me crie, dit Mgr d'Hulst, qu'il faut un premier principe et une fin suprême ; mais seul le dogme de la Trinité me fait voir ce principe et cette fin, autrement que comme une idée abstraite : c'est *une vie,* c'est le modèle, c'est la source de la mienne, c'en sera le contentement dernier, le rassasiement seul véritable. » (P. 208.)

Dans le mouvement de l'âme humaine vers Dieu, Mgr d'Hulst reconnaît une part importante à l'intelligence ; il n'est pas de ces chrétiens qui pensent relever la dignité de la foi en refusant toute force démonstrative à la raison ; néanmoins, il attribue au cœur une portée plus profonde. Écoutez ce reproche délicat : « Votre façon de philosophie fait peut-être les morceaux un peu courts à la raison. Il n'est pas vrai que toutes nos connaissances soient purement *relatives,* ceci est la grande hérésie *rationnelle* du jour. Mais, au lieu de *relatives,* mettez incomplètes, partielles, inadéquates et obscures, et vous serez tout à fait dans le vrai... Avec l'intelligence, nous n'atteignons la vérité qu'en la dépouillant, en la disséquant, en la tuant ; avec le cœur, nous la saisissons à tâtons, mais tout entière, vivante, réelle, agissante. » (PP. 233, 234.

Et cependant, Mgr d'Hulst avoue qu'il est naturellement très accessible aux objections contemporaines contre la religion. « Tout ce que je vous dis, écrit-il en toute sincérité, ne m'empêche pas de sentir très vivement les difficultés de croire, et une très grande facilité à entrer dans le courant de la pensée scientifique moderne en ce qu'elle a d'opposé à la révélation et à toute religion positive. Mais je sens aussi très vivement que c'est là une *tentation.* Pourquoi ? Parce que je ne pourrais pas suivre cette pente sans faire le sacrifice de ma conscience... Si l'on fait une juste application de la science en soumettant toute chose à l'*évolution,* la morale y passe comme le reste. » (P. 306.) La conscience proteste contre cet abus ; alors, par amour du bien moral, l'âme se retourne vers la foi ; et celle-ci est raisonnable, parce qu'il y a de bonnes raisons de croire.

Ces citations nous ont semblé utiles pour montrer combien la direction religieuse de Mgr d'Hulst était imprégnée de forte philosophie. On trouvera d'autres sujets philosophiques traités sommairement dans ces lettres, toujours avec la même lucidité et la même franchise, avec l'application de l'âme tout entière.

J. GARDAIR.

L'ALLEMAGNE RELIGIEUSE. LE CATHOLICISME (1800-1848), par Georges Goyau, Paris, Perrin, 1905.

Il ne s'agissait pas pour l'auteur de faire une histoire purement scientifique de l'Église catholique en Allemagne. Trop de documents de premier ordre dorment encore, hors de la portée des historiens, et pour longtemps sans doute, dans les archives impériales de Vienne et de Berlin et surtout dans celles du Vatican. Mais les travaux de valeur sur l'histoire du catholicisme en Allemagne sont assez abondants à l'heure présente, pour qu'il fût possible, selon l'expression de M. Goyau, « de dégrossir l'ouvrage » des historiens futurs.

Dès les premières pages de la préface on est fixé sur les convictions sous l'inspiration desquelles ce livre a été écrit. « Lorsque nous envisageons le catholicisme, nous aimons projeter nos regards en dehors des chapelles et des cloîtres, et les promener à travers ce vaste monde où le catholicisme aspire à rayonner. La théologie nous intéresse surtout, si nous osons dire, en fonction des intelligences auxquelles elle s'adresse ; la pratique religieuse, en fonction des progrès moraux et sociaux qu'elle favorise ou qu'elle exige. Nous prenons attrait à les considérer, l'une et l'autre, comme des forces de pénétration, qui font de la foi catholique une maîtresse de pensée et une maîtresse de vie. » De plus, le lecteur ne devra pas s'étonner s'il est question dans cette histoire de poésie ou de philosophie, de peinture ou de sociologie, voire même de politique, car nous dit M. Goyau, « pour qu'il ne fût pas question de tout cela, il eût fallu que le catholicisme allemand, à l'époque où nous l'observons, eût été quelque chose de mort. Mais c'est parce qu'il était vivant et très vivant, que nous avons peut-être, et rien qu'en nous occupant de lui, accru de quelques détails nouveaux l'histoire politique, l'histoire sociale, l'histoire littéraire. »

Voilà plus qu'il n'en faut, me semble-t-il, pour donner à tous ceux qui s'intéressent à la philosophie, à la sociologie et à l'histoire, le désir très vif de lire ce livre, quelles que soient leurs croyances ou leurs opinions sur le catholicisme. L'énoncé des chapitres suffirait à lui seul à faire comprendre l'importance et l'intérêt des questions traitées par M. Goyau. On me saura gré de le donner : *L'esprit d'opposition dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Febronius et Joseph II. Les métropolitains allemands et le Saint-Siège à la veille de la Révolution. Napoléon et l'Église d'Allemagne. La réorganisation de l'Église d'Allemagne. Romantisme et catholicisme. Les débuts du renouveau*

catholique allemand, le cercle de Munster, l'action de Sailer (1800-1820). *Les initiatives théologiques. L'École de Munich. La sujétion des Églises allemandes. L'affranchissement de l'Église prussienne, l'affaire de Cologne. La fin du romantisme. Luttes pour l'Église et luttes dans l'Église. L'année 1848.*

Formé depuis longtemps aux meilleures méthodes, l'auteur dépouille les sujets techniques de ce qu'ils ont d'obscur ou de rebutant et donne au lecteur séduit le plaisir de comprendre sans effort. Son style très souple, que vivifient de fortes convictions, est bien dans la bonne tradition française. Il revêt avec élégance, un peu trop raffinée peut-être quelquefois, les idées complexes et délicates. Lorsque l'empereur Joseph II conçoit la folle entreprise de soumettre aux mêmes lois des peuples aussi différents que ceux qu'il gouverne, sans tenir aucun compte ni de leurs besoins, ni de leurs aspirations, ni de leurs coutumes, lorsque, se croyant libéral, il intervient dans l'organisation du culte catholique avec la plus grande brutalité, M. Goyau ne prononce pas d'anathèmes, mais son ironie vengeresse et sa plume redoutable de polémiste savent montrer à merveille que « apostolique de nom, catholique d'étiquette, joséphiste de fait, l'Autriche avait une bureaucratie étroite et mesquine, qui tarissait le sein de l'Église et comprimait les manifestations de la pensée religieuse, comme elle comprimait toute forme de pensée ».

Ainsi donc cette histoire a un caractère mixte, elle est scientifique par sa documentation sérieuse et approfondie, elle est aussi une défense de l'Église catholique. J'imagine que les historiens impassibles, je veux dire qui se disent ou se croient tels, feront des objections ou des réserves, ils se montreront choqués peut-être qu'un historien fasse connaître ses convictions. M. Goyau ne serait pas embarrassé de montrer ce que leur impassibilité a trop souvent d'artificiel et d'illusoire. Dans tous les cas, il peut être assuré que s'il a voulu écrire un livre que dussent lire tous ceux, amis ou adversaires, qui s'intéressent à l'histoire du catholicisme, il a certainement réussi.

E. CAILLEUX.

PÉRIODIQUES

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE (Librairie Armand Colin).

Numéro d'avril 1905. Sommaire : *Matière et mouvement;* bases d'une mécanique objective opposée à la mécanique classique. Thèse de M. le *lieutenant-colonel Hartmann.* — Discussion : MM. *Hadamard, Painlevé, Perrin.*

Numéro de mai 1905. Sommaire : *L'idée religieuse dans l'enseignement.* Thèse de M. Appühn. — Discussion : MM. Belot, Blondel, Brunschvisgg, Chartier, Darlu, Dunan, Halévy, Jacob, Lanson, Malapert, Pécaut.

Le nombre des membres de la Société de philosophie qui ont pris part à la discussion suffit à démontrer l'intérêt que la question soulevée présentait pour eux.

La thèse de M. *Appühn* n'est pas sans originalité. Il s'agit pour lui de trouver une conception de la *neutralité* dans l'enseignement, qui donne satisfaction à des exigences également respectables, bien que parfois incompatibles en apparence : d'un côté, le droit et même le devoir des parents qui ont des croyances religieuses de faire élever leurs enfants dans leurs croyances ; — d'un autre côté, la neutralité de l'État ; — en troisième lieu, l'indépendance du professeur ; — en quatrième lieu, la nécessité pour lui de ne pas affecter d'ignorer les questions religieuses et les croyances de ses élèves ; — enfin, en cinquième lieu, tenir compte du but que doit poursuivre le professeur. Tels étant les termes du problème, voici comment M. *Appühn* le résout : Quel est d'abord, en ce qui concerne les questions religieuses, le but que doit poursuivre le professeur ? C'est de tâcher de conduire les élèves à prendre de leurs croyances une conscience nette, c'est-à-dire de s'élever de la crédulité à la vraie foi qui a pleine conscience d'elle-même, et qui sait pourquoi elle croit ; ou, en d'autres termes, affranchir l'âme de la paresse et de la pusillanimité qui l'asservissent à toute autorité extérieure ; c'est ce que M. *Appühn* appelle *laïciser l'âme moderne.* La *neutralité*, dès lors, devra consister

non pas à se désintéresser de toutes les croyances, mais à s'intéresser à toutes, afin de tâcher, sans craindre d'aborder les détails des questions religieuses et des dogmes, d'amener l'élève, non pas à se détacher de ses dogmes, mais à savoir pourquoi il y reste attaché ; — et de plus, en les étudiant, on tâchera de leur donner un intérêt philosophique, en dégageant leur signification psychologique et morale, c'est-à-dire humaine.

Il faut avouer que cette conception de la *neutralité* et de l'attitude du professeur en présence des divers dogmes est originale ; peut-être même la trouvera-t-on trop ingénieuse et trop habile, et risquera-t-elle, ainsi que l'a dit M. *Jacob,* de paraître à beaucoup « une plaisanterie un peu trop métaphysique ». Car, en définitive, elle ne tend à rien moins qu'à la suppression de la foi ; et cela apparaît très nettement dans les détails même de son application, par exemple, dans sa prétention d'étudier les dogmes religieux d'un point de vue purement humain, comme s'ils étaient des phénomènes naturels, analogues aux autres. C'est ce qu'a fait ressortir avec force M. *Jacob.* Il a insisté, en outre, sur l'impossibilité que présenterait pour des professeurs ignorant la théologie une étude des divers dogmes, etc. Enfin, les difficultés pratiques d'un tel enseignement, donné dans une même classe tour à tour pour chaque religion, et pour chaque dogme, apparaissent assez clairement, sans qu'il y ait besoin d'insister.

M. *Blondel* est, sur ce point, de l'avis de M. *Jacob,* mais pour des raisons différentes : ce qu'il souhaite c'est sans doute qu'on amène les élèves à s'élever de la crédulité à la foi; mais il ne veut pas que, sous couleur de le faire, on détruise en eux la foi. Or, c'est la conséquence à laquelle on arriverait en étudiant et en défendant successivement devant les élèves différentes fois particulières, ou différents dogmes. Ce que demande donc M. *Blondel* (qui ne veut, lui, nullement laïciser l'âme moderne) c'est que l'on développe dans l'esprit de l'élève la conscience des conditions auxquelles doit satisfaire toute foi formellement digne de ce nom, afin de travailler à préparer l'avènement de la foi qui se révélera « en fin de compte comme la plus lumineuse, la plus pacifiante, la plus digne d'amour. »

Pour M. *Belot,* la *neutralité* se fonde sur l'intérêt social; ainsi conçue, elle est quelque chose de clair, et dont la détermination n'exige pas des recherches subtiles ; elle a pour méthode la rationalité, le libre examen, et pour contenu, un ensemble de croyances et de principes qui sont en dehors et au-dessus des différentes doctrines religieuses ; de sorte que le professeur, libre de son attitude en face des questions religieuses s'il lui arrive de les rencontrer, ne doit pour-

tant pas les chercher de parti pris comme le veut M. *Appühn*. L'opinion ainsi soutenue par M. *Belot* n'est pas très nouvelle; la manière dont il la fonde est plus originale. Selon M. *Belot*, l'état n'est pas neutre par essence; mais il a pour devoir de créer, par le moyen de l'enseignement, un esprit public en s'appuyant sur des principes supérieurs de pensée *commune* et de vie sociale *commune*. Or, tandis qu'auparavant la formule de l'entente sociale, de la pensée commune, était une formule essentiellement religieuse, aujourd'hui, au contraire, la religion est devenue chose essentiellement *individuelle*, et il est évident que les principes sur lesquels se fait l'accord des esprits sont en dehors et au-dessus des différentes doctrines religieuses, et que social signifie *laïque*. C'est pourquoi l'État est aujourd'hui neutre; et c'est pourquoi même, dans le temps présent, la neutralité est pour lui un devoir.

M. *Darlu* soutient à peu près les mêmes opinions que M. *Belot* sur la *neutralité*, quoiqu'il la fonde autrement. Il ajoute que cette *neutralité* n'est pas exclusive des convictions personnelles, que le professeur peut laisser transpirer les siennes, mais dans une certaine mesure seulement; c'est affaire de conscience et de tact plus que de règlement.

Enfin M. *Lanson*, désireux de voir bannir complètement de l'enseignement tout ce qui, de près ou de loin, lui paraît dépendre des idées religieuses, voudrait que l'on supprimât l'étude des questions qui ne se prêtent pas à une connaissance positive, c'est-à-dire, pense-t-il, l'étude de tous les problèmes métaphysiques. C'est aller un peu vite en besogne; et même, comme l'a fort justement fait ressortir M. *Darlu*, ne faire de place dans l'enseignement qu'aux connaissances positives, ce serait en bannir purement et simplement la philosophie tout entière.

*
* *

Que conclure de ce débat?

Ceci, à notre avis : on admet, en général, le principe de la *neutralité*, mais il est très difficile théoriquement de la définir, et pratiquement de s'y tenir. C'est qu'en vérité les questions religieuses ne sont pas de celles sur lesquelles on puisse garder une neutralité réelle : il n'y a pas de milieu; on prend parti bon gré mal gré; car même si l'on ne formule pas expressément sa croyance dans un sens ou dans l'autre, l'enseignement philosophique en est nécessairement imprégné; la neutralité de M. *Blondel* ne peut pas être celle que préconi-

sent MM. *Appühn, Belot,* ou *Darlu,* pour lesquels elle est synonyme de rationalité, de libre examen, de laïcité ; bien que cette dernière conception nous paraisse la meilleure, il nous semble que l'on ne saurait contester qu'elle tend dans une large mesure, d'une manière plus ou moins indirecte, à affranchir les esprits de la discipline religieuse. Ainsi donc, la neutralité ne peut être qu'apparente, jamais réelle ; il faut le voir clairement et en prendre son parti.

Que faut-il conclure alors, en ce qui concerne la place de l'idée religieuse dans l'enseignement? — Il nous semble que la meilleure solution consiste à ne demander la neutralité qu'à l'État, mais à laisser au professeur la plus grande liberté possible, sur toutes les questions où l'État peut rester neutre, c'est-à-dire sur celles où une solution déterminée n'apparaît pas à la majorité des citoyens comme l'un des fondements sur lesquels repose la société française contemporaine, et dont la négation blesserait cette majorité comme une sorte de crime contre la collectivité. Or, en ce qui concerne les questions religieuses il est incontestable, sans doute, qu'elles ne sont pas indifférentes à la majorité ; mais on ne saurait nier, d'autre part, que, comme l'a dit M. *Belot,* la religion ne soit surtout considérée aujourd'hui comme une affaire individuelle et qu'on peut résoudre, dans un sens ou dans l'autre les questions qui y touchent, sans provoquer cette violente réaction collective où l'on voit en général l'indice de l'importance sociale qu'une époque déterminée, et supposée normale, attache à certaines solutions. Qu'on laisse donc au professeur la plus grande latitude possible, et qu'on lui recommande seulement, puisqu'aussi bien son affaire est avant tout d'enseigner, de régler la vivacité ou même la rigueur de l'expression de ses convictions sur l'émotion qu'il voit qu'elles provoquent dans son auditoire, et qui, lorsqu'elle arrive à un certain degré d'intensité, nuit à l'efficacité de son enseignement, si même elle ne va pas, dans les cas extrêmes, jusqu'à le rendre à peu près impossible.

PAUL FONTANA.

SOMMAIRE DES REVUES

Annales médico-psychologiques, 63e année.

N° 3 (Novembre-Décembre 1905). — Gimbal : Les incendiaires (353-373). — G. Dromard : Considérations pathogéniques sur le mutisme et la sitiophobie des déments précoces (374-392). — C. Dubos : De l'absence de glucose dans le liquide céphalo-rachidien (393-407). — J. Christian : Quelques réflexions sur le traitement des maladies mentales (408-424). — Armand Laurent : Physionomie et mimique chez les aliénés (425-448).

Archives de Neurologie, dirigées par le Dr Bourneville. Paris, 1905. 2e série, vol. XX.

(Août.) — Italo Rossi : Sur un cas de lésion de la queue de cheval par tuberculose sacrée (81-97). — Colobian : Cholémie et mélancolie (97-117).

(Septembre.) — Congrès des médecins aliénistes et neurologistes. — Quinzième session tenue à Rennes du 1er au 7 août 1905. — P. Roy : De l'hypocondrie. — Communications diverses (166-245).

(Octobre.) — Deny et Camus : Sur un cas de délire métabolique de la personnalité lié à des troubles de la cænesthésie (257-268). — E. Régis : Les psychoses des infections aiguës (268-280). — J. Lahy : Les phénomènes de conscience dans l'ontogénèse (280-303).

(Novembre.) — Bourneville : Contribution à l'étude de la démence épileptique infantile (338-356). — Colobian : Cholémie et mélancolie (356-369). — Premier congrès belge de neurologie et de psychiatrie (369-378).

Bulletin de l'Institut général psychologique. 5e année.

N° 3 (Mai-Juin 1905). — Yves Delage : Les problèmes de la biologie (215-236). — Dr P. Sollier : Énergie et pensée (237-260). — R. D'Allonnes : Lecture de la pensée par un procédé nouveau d'enregistrement des contractions automatiques de la main (261-271). — Dr P. Janet : Les douleurs occipitales au cours des fatigues oculaires (272-276). — Dr P. Sollier : Évocation motrice d'une image verbale perçue avant le développement du langage (277-279). — Dr Marie et Madeleine Pelletier : Les membres fantômes chez les amputés délirants (280-290).

Journal de Psychologie normale et pathologique.

(Novembre-Décembre 1905.) — Dr L. Laurent : Des procédés des liseurs de pensées (481-495). — Dr Masselon : Les réactions affectives et l'origine de la douleur morale (496-513). — Dr Manheimer-Gommez : Ereuthose émotive conjonctivale (514-517). — Bibliographie.

Revue de l'Hypnotisme, 20e année.

N° 5 (Novembre 1905.) — *Bulletin* (129-133). — Dr Bérillon : Les femmes à barbe (*suite*) (134-141). — Dr Rouby : L'hystérie de Bernadette de Lourdes (142-145). — Dr Binet-Sanglé : Les religieuses de Port-Royal (*suite*) (146-152). — A.-S. Rambotis : Suggestion pendant le sommeil naturel (153-154). — Dr Bérillon Dominique Castagna, l'homme-momie (158-158).

(Décembre 1905.) — *Bulletin* (161-162). — Dr Witry : Les grands exorcismes du XIXe siècle (163-166). — Dr Bérillon : Les femmes à barbe (*suite*) (167-175). —

Dr Binet-Sanglé : Les religieuses de Port-Royal (*suite*) (176-187). — Dr Courtault : La psychologie du simulateur dans les accidents de travail (188-189).

Revue des Idées, 2e année.

N° 23 (15 Novembre 1905). — XXX. : L'armement actuel de l'artillerie de campagne (817-830). — A. Ménégaux : L'Okapi (831-838). — L. Bdaringhem : L'origine des espèces, sélection et mutation (839-861). — J. de Morgan : Les Recherches archéologiques (*fin*) (862-883).

Revue de Métaphysique et de Morale.

L. Brunschwicg : Spinoza et ses contemporains (673-705). — G. Dwelshauvers : De l'individualité, dialogue philosophique (706-726). — G. Belot : Enquête d'une morale positive (727-763). — *Études critiques :* C. Hémon : « La vraie religion selon Pascal » de M. Sully-Prudhomme (764-785). — *Questions pratiques :* M. Bernès : L'éducation religieuse de l'enfant (786-813).

(Novembre 1905.) — H. Poincaré : Les mathématiques et la logique (815-835). — L. Weber : La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral (836-858). — G. Sorel : Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes (859-889). — M. Halbwachs : Remarques sur la position du problème sociologique des classes (890-907). — *Discussions :* B. Russell : Sur la relation des mathématiques à la logistique avec une note de M. Whitehead (908-917). — *Questions pratiques :* X. Lalande : La libre concurrence est-elle un droit en matière d'enseignement (918-937).

Revue néo-scolastique, 12e année.

N° 4 (Novembre 1905). — Simon Deploige : Le conflit de la morale et de la sociologie (405-417). — Edg. Janssens : Un problème « pascalien » ; le plan de l'Apologie (418-453). — Frans van Cauwelaert : Quelques théories contemporaines sur les rapports de l'âme et du corps (454-471). — C. Sentroul : Encore un mot à propos de la règle : « Utraque si præmissa neget, nihil inde sequetur. » (472-475). — Dr Jos. Cevolani : Réponse aux objections de M. C. Sentroul (476-478).

Revue philosophique, 30e année.

N° 11 (Novembre 1905). — G. Richard : Les lois de la solidarité morale (441-471). — L. Dugas : Sur les abstraits émotionnels (472-485). — P. Gaultier : La moralité de l'art (486-510). — C.-G. Picavet : Le matérialisme historique et son évolution (511-532).

N° 12 (Décembre 1905). — G. Dumas : Le préjugé intellectualiste et le préjugé finaliste dans les théories de l'expression (561-582). — H. Luquet : Réflexion et introspection (583-591). — Renault d'Allonnes : Rôle des sensations internes dans les émotions et dans la perception de la durée (592-623). — Dr E. Tardieu : La haine : étude psychologique (624-635).

Revue de Psychiatrie, 4e série, 9e année, tome IX.

N° 10 (Octobre 1905). — A. Vigouroux : Les escharres dans la paralysie générale (397-404). — Dr Marchand : De la dégénérescence mentale (405-410). — Dr Henri Damaye : Obsessions zoophobiques et idées de persécution chez deux sœurs (411-415). — Congrès. Sociétés.

(Novembre 1905.) — Dr H. Damaye : XVe Congrès des médecins aliénistes et neurologistes (441-468). — Dr Marie et Madeleine Pelletier : Le mal perforant dans la paralysie générale (469-475). — Le délire hallucinatoire d'après G. Sand (476-477).

Revue scientifique, 5e série, tome IV.

N° 22 (25 Novembre). — Dr Lowenthal : Etat sanitaire et démographie comparés des villes de Paris et de Berlin (673-680). — P. Razous : Eléments à faire intervenir dans le choix de l'emplacement d'une usine (680-687). — N. Valois : Un écho de l'enquête sur la science dans les bibliothèques (688-689).

N° 23 (2 Décembre). — A. Batelli : Sur la nature de la pression osmotique

(705-708). — Dr Lowenthal : Etat sanitaire et démographie comparés des villes de Paris et de Berlin (*suite*) (708-712). — Dr R. Laufer : Congrès international de la tuberculose (712-724).

N° 24 (9 Décembre). — A. Ditte : Les agents minéralisateurs (737-743). — A. Batelli : Sur la nature de la pression osmotique (*suite et fin*) (743-746). — Dr Lowenthal : Etat sanitaire et démographie comparés des villes de Paris et de Berlin (*suite et fin*) (746-753).

N° 25 (16 Décembre 1905). — M. Lévy : Sur les particularités de nature, de gisement et de métamorphisme des roches éruptives de profondeur (769-776). — A. Ditte : Les agents minéralisateurs (*suite*) (776-779). — P. Hubault : Le nouveau conservatoire des Arts et Métiers (779-782).

Revue de synthèse historique, T. XI, 2.

N° 32 (Octobre 1905). — A.-D. Xénopol : La notion de « valeur » en histoire (129-149). — Emile Michel : Le sentiment de la nature et l'histoire de la peinture de paysage (150-164). — Paul Hermont : Les Mystiques. Etude psychologique et sociale (*fin*) (165-180). — Barrau-Dihigo : L'enseignement supérieur de l'histoire (181-192). — F. Senn : Les origines de l'ancienne France d'après M. Flach (193-204).

Revue thomiste, 13e année.

N° 5 (Novembre-Décembre 1905). — R. P. Hugueng : L'éveil du sens moral (509-529). — Th. M. Pegues : Une conversion due à Capréolus (530-553). — R. P. Hugon : La nécessité de la grâce pour observer la loi naturelle (554-572). — Mgr D. Mercier : Réponse à dom Olivieri (573-583). — R. P. René Hedde : Les origines de la statique (584-596). — R. P. Larivé : La logique des sentiments d'après Th. Ribot (597-603).

Archiv für die Gesamte Psychologie. Band VI. Leipzig.

3 Heft. — Ament, Wilhelm : Ein Fall von Ueberlegung beim Hund? (249-253). — J. Segal : Die bewusste Selbsttäuschung als Kern des aesthetischen Geniessens (254-270). — E. Durr : Zur Frage der Wertbestimmung (271-288) — F. Kiesow : Ueber einige geometrisch-optische Täuschungen (289-305). — Botti Luigi : Ein Beitrag zur Kenntnis der variabeln geometrisch-optischen Streckentauschungen (309-365). — G. Storring : Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gefühl (346-356). — F. Kiesow : Ueber sogenannte frei steigende Vorstellung und plötzlich auftretende Aenderungen des Gemütszustandes (357-390).

Kant Studien. X.

1, 2. — G. Gerland : J. Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten (1-44). — F. Staudinger : Der Gegenstand der Wahruchmung (44-59). — H. Renner : Der Begriff der sittlichen Erfahrung (59-76). — Dr T. Klein : Hamlet und der melancholiker in Kants Beobachtungen über das gefühl des Schönen und Erhabenen (76-81). — B. Bauch : Euckens philosophische Aufsatze (81-92). — M. Ascher : Renouvier und der französische Kritizismus (92-96). — E. von Aster : Der IV Band der Berliner Kant-Ausgabe (96-105). — H. Vaihinger : Das Kant Jubiläum im Jahre 1904 (105-156). — Dr G. Junkmann : Kants bod, seine letzten Worte sein Begräbnis (156-163).

X.

3. — Otto Liebmann : In Schillers Garten. Zur Erinnerung an den 9 mai 1905 (249-253). — R. Eucken : Was können wir heute aus Schiller gewinnen? Einleitende Erwägungen (253-261). — F.-A. Schmid : Schiller als theoretischer Philosophe (261-286). — J. Cohn : Das kantische Element in Goethes Weltanchauung-Schillers philosophischer Einfluss auf Goethe (286-346). — B. Baron : Schiller und die Idee der Freiheit (346-373). — H. Vaihinger : Zwie Quellenfunde zu Schillers philosophischer Entwickelung (373-390). — Dr M. Runze : K. Rosenkranz über Schiller (390-392). — F.-A. Schmid : Schillers letztes Bildnis (392-396). —

H. Vaihinger : Das Schiller Portsät von Gerhard v. Kügelgen (396-398). — W. Windelband : Schillers transcendentaler Idealismus (398-412). — T. Klein : Kant und Schiller (412-415). — Mitteilung betreffend die Praisaufgabe der Kantgesallschage (415).

X.

4, 5. — G. Gerland : Imm. Kant seine geographischen und anthropologischen Arbeiten (Fortsetzung u. Schluss) (417-548). — M. Runze : K. Rosenkranz' Verdienste um die Kant Forschung (548-558). — Recensionen. — Selbstanzeigen. — Mitteilungen (558-592).

Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik. Band CXXVII. Leipzig, 1905.

Heft 1. — H. Siebeck : Ueber musikalische Einfühlung (1-18). — Karl Andresen : Zur Begründung des Theismus (18-34). — W. Pailler : Das Raumproblem (34-43). —Chr. D. Pflaum : Bericht über die italienische philosophische Literatur der Jahre 1903 und 1904 (43-67).

The Journal of Philosophy Psychology and scientific Methods. Vol. II.

N° 23 (9 Novembre 1905). — Kate Gordon : The Relation of Feeling to Discrimination and Conception (613-621). — Irving King : The Real and the Pseudo Psychology of Religion (622-625). — W.-P. Montague : Panpsychism and Monism (626-628). — Percy Hughes : Dr Bush's Definition of Consciousness (629-630). — Reviews and Abstracts of Litterature.

Vol. II.

N° 24 (23 Novembre 1905). — Kate Gordon : Feeling and Conception (645-659). — Will S. Monrol : Mental elements of Dreams (650-651). — Discussion. — Reviews and Abstracts of Litterature.

The American Journal of Psychology. Vol. XVI.

N° 4 (Octobre 1905). — H.-C. Stevens : A. Plethysmographie Study of Attention (409-483). — L.-M. Bentley and G.-H. Sabine : A Study in Tonal Analysis. I (484-498). — E.-H. Hollands : Wundt's Doctrine of Psychical Analysis (494-518). — A.-L. Gesell : A Case of Symbolistic Writing with Senile Delusions (519-536). — A. Heywood and H.-A. Vortriede : Some Experiments on the Associative Power of Smells (537-541). — Psychological Literature. — Book Notes.

The Philosophical Review. Vol. XIV.

N° 6 (Novembre 1905). — W.-M. Urban : Appreciation and Description and the Psychology of Values (645-668). — J.-A. Leighton : The Psychological Self and the Actual Personality (669-683). — B.-H. Bode : The Concept of Pure Experience (684-695). — G.-H. Sabine : Discussion : Radical Empiricism as a Logical Method (696-705). — Reviews of Books (706-724). — Notices of New Books (725-737). — Summaries of Articles (738-753). — Notes (754-758).

The Psychological Review. Vol. XII.

N° 6 (Novembre 1905). — J.-H. Leuba and W. Hyde : An Experiment on Learning to Make Hand Movements (351-369). — G.-M. Parker : A Study of the Motor Phenomena in Chorea (370-385). — G.-M. Fernald : The Effect of the Brightness of Background on the Extent of the Color-fields and on the Color-tone in Peripheral Vision (386-425).

Rivista Filosofica. Anno VII. Vol VIII.

Fasc. 4 (Settembre-Ottobre). — E. Juvalta : Per una scienza normativa morale (445-466). — G. Bonfiglioli : La Psicologia di Tertulliano nei suoi rapporti colla Psicologia stoica (467-493). — A. Pagano : Vicende del termine e del concetto di legge nella filosofia naturale (494-513). — S. Montanelli : Il mecanismo delle emozioni (514-524). — F. Bonatelli : Multa Renascentur (Apologo) (525-527). — Rassegna Bibliografica.

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

SOUTENANCE DE THÈSES A LA SORBONNE

M. *L. Prat,* ancien élève de la Faculté des Lettres de Paris, a soutenu le 8 novembre 1905, en Sorbonne, les deux thèses suivantes pour le doctorat ès lettres.

1° *Thèse complémentaire. — La notion de substance. Recherches historiques et critiques.*

2° *Le caractère empirique et la personne. — Du rôle de la nolonté en psychologie et en morale.*

La notion de substance. Recherches historiques et critiques. Assistaient à la soutenance de cette première thèse, MM. *Boutroux,* président, *Lévy-Bruhl* et *Delbos.* M. *Boutroux* prie d'abord M. *Prat* d'indiquer rapidement les idées principales, la méthode et les conclusions de sa thèse.

M. *Prat* expose qu'il s'est livré à des recherches historiques destinées à préciser les divers sens que les philosophes ont donnés au mot *substance,* afin d'en tirer des conclusions relativement à la conception qu'il convient de s'en former. Lorsque *Spinoza* définit la substance : « ce qui est soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose », il ne donne pas à ce mot un sens qu'il ait toujours eu ; substance n'a pas toujours signifié : *être en soi et par soi.*

Tout d'abord, les Pères de l'Église grecs ont bien pris garde de ne pas confondre οὐσία avec ὑπόστασις. *Saint Basile* appelle correctement οὐσία la divinité, ce qui dans la constitution de la Trinité divine constitue les éléments communs. *Saint Augustin* explique comment les Latins sont arrivés à appeler *substantia* ce que les Grecs appelaient οὐσία.

Au *moyen âge,* grandes discussions entre *Saint Thomas* (pour qui

substance signifie *materia prima* revêtue d'une forme déterminée, théorie qui rendait impossible toute la solution du problème de l'individuation) et *Duns Scot*, qui place l'individu, le *hic*, au principe de la création; sa théorie très intéressante et très mal comprise par *Bayle* et par *Hauréau*, c'est qu'au principe est *l'individualité*, mais que nous ne pouvons en donner la raison ni dans l'homme, ni en Dieu.

A propos de *Descartes* et de *Spinoza*, l'étude de leur notion de substance nous permet de savoir si celui-ci est bien le disciple fidèle de celui-là; et elle nous montre que non. En effet, *Descartes*, profondément différent en cela de Spinoza, doit être interprété dans un sens purement *nominaliste*. *Spinoza* appuie sa définition de la substance, non pas sur *Descartes*, mais sur le *moyen âge* et sur la conception de la *causa sui* de *saint Anselme*. Chez *Spinoza* la notion de substance subit un changement considérable, elle devient : *id quod per se*, elle doit être désignée par le singulier neutre et signifie *le Dieu-monde sans personnalité*, non la substance individuelle ou collective.

Leibniz, lui, définit au contraire la substance par ses *qualités propres*, définition nouvelle et admirable, à laquelle se rattache toute sa philosophie.

Descartes avait eu le tort de ne pas déterminer le sens nominaliste de sa conception de la substance ; c'est ce qui a donné lieu aux théories dissidentes de *Regius* et de *Hobbes* (voir la 3e objection).

Locke critique la notion de substance, mais en même temps il conserve, au fond, cette notion, et tombe dans le travers qu'il reproche aux substantialistes, comme, par exemple, lorsqu'il se demande s'il ne pourrait pas se faire que les corps eussent la faculté de penser.

M. *Boutroux* invite M. *Prat* à indiquer ses conclusions.

M. *Prat*. La conclusion de cette thèse c'est que le principe de la relativité, s'il est bien compris, peut seul permettre la solution du problème de la substance, laquelle doit être trouvée dans la relation de l'esprit avec lui-même ; la vraie notion de substance, c'est celle qui convient à l'être pensant et aux qualités qui le définissent, permanence et identité. Les substances inférieures sont les corps ; chez les êtres élevés, cette permanence c'est l'âme. La substance divine est composée de la même manière ; elle aussi est volonté, inintelligence, sensibilité ; Dieu n'est pas, comme le disaient les scolastiques, le *genus generalissimum* ; il est la *species specialissima*, c'est-à-dire l'être le plus déterminé de tous, celui que les Grecs auraient appelé le *fini* et le *parfait*.

M. *Boutroux*. Votre thèse, surtout dogmatique, mais que vous prétendez fonder sur des études historiques, est que toute substance est personnalité. Le défaut que l'on peut lui reprocher, c'est de n'être ni assez historique, ni assez dogmatique en ce sens qu'elle contient surtout des affirmations.

M. *Boutroux* présente quelques critiques relativement au style parfois très pénible et justifie ses critiques par plusieurs citations.

Il discute ensuite la partie historique de la thèse. *Descartes*, a dit M. *Prat*, tenait de l'École, sous une forme confuse, sa notion de substance. M. *Boutroux* le conteste ; il montre qu'entre *Descartes* et les scolastiques il y a une différence très nette. Chez les scolastiques, en effet, nous trouvons trois choses distinctes : *matière* et *forme* constituant la substance ; puis, s'y ajoutant, les *accidents réels*. Chez *Descartes* ces trois termes sont réduits à l'unité ; la substance n'est autre que *l'attribut posé comme existant en soi ;* les *modes*, à leur tour, sont ramenés à l'attribut ; de sorte qu'il ne reste en somme que l'attribut. L'origine de cette doctrine se trouve dans le critérium des *idées claires*. Et l'on voit par tout cela combien est nette, sur cette théorie, la différence entre *Descartes* et l'*École*.

M. *Prat*. Il m'a semblé que, selon *Descartes*, l'attribut n'est pas tout, et que derrière sa notion de substance il laisse toujours subsister une abstraction.

M. *Boutroux* repousse cette opinion ; on peut voir, en effet, la preuve que *Descartes* avait écarté cette abstraction, dans ce fait qu'il a soutenu que l'âme pense toujours.

Est-il vrai, d'autre part, que *Descartes* ait été *nominaliste?* M. *Prat* ne le démontre pas suffisamment, il apporte des assertions plutôt que des preuves. *Descartes*, dit M. *Boutroux*, est nominaliste dans la question des universaux ; mais cela ne prouve pas que sa métaphysique soit dominée par le nominalisme. Il a cherché à n'être ni nominaliste, ni réaliste ; il s'est efforcé de dégager une troisième espèce de notions, les notions *primitives, claires, communes,* qui ne sont pas des universaux, parce que ce ne sont pas des notions de classes, de types existant dans les individus qui les manifestent ; et ce ne sont pas non plus des choses particulières, parce que celles-ci se rattachent à des types. Telles sont les choses que *Descartes* place au premier plan ; et ce qui domine sa théorie, ce sont encore les *idées claires*. Nous nous trouvons ainsi transportés dans un tout autre monde que celui de la scolastique, et dans de tout autres problèmes que celui des universaux.

M. *Boutroux* signale ensuite une erreur dans la définition des mots

objectif et *subjectif* (p. 24, note); dans la formule « avec une *apparence* objective », le mot *apparence* est mauvais. Car cette réalité objective, pour *Descartes*, est bien une réalité quoique non substantielle; en cela, *Descartes* est plutôt réaliste. De plus, le sens des mots : objectif et subjectif n'a pas été purement et simplement retourné comme le dit M. *Prat;* il a été complètement changé : en effet ce que nous appelons subjectif ne correspond pas purement et simplement à ce qu'on appelait avant *Kant* objectif, et qui désignait des objets existant indépendamment de notre esprit. Enfin, c'est de nos jours seulement, et non pas chez *Kant*, que *objectif* a pris le sens de : qui existe hors de l'esprit.

M. *Boutroux* discute ensuite les conclusions de M. *Prat* sur *Descartes*. Selon M. *Prat*, les principes cartésiens tendent à un *spiritualisme pur*, et il faut entendre par là une réduction de l'étendue à la pensée. M. *Boutroux* trouve que cette thèse n'a jamais été soutenue par *Descartes;* elle est une interprétation de sa doctrine, et une interprétation qui ne semble pas conforme à sa pensée. On peut se demander si, selon *Descartes*, les corps existent autrement que sous la forme d'une idée; mais ce qui, du moins, ne saurait faire de doute, c'est que, s'ils existent réellement, on ne peut, dans la doctrine cartésienne, les ramener à la substance pensante. *Malebranche*, à son tour, n'est pas plus spiritualiste, au sens où M. *Prat* entend ce mot, que *Descartes;* il pense que nous ne pouvons connaître les corps que par l'idée d'étendue; mais lui aussi dira : Si le corps existe autrement que comme une idée, s'il existe comme une substance (et il existe en effet à ce titre), il ne peut se ramener à l'esprit. Donc ni *Descartes* ni *Malebranche* ne sont spiritualistes. Maintenant, que des spiritualistes se soient inspirés de certaines idées de *Descartes*, cela n'autorise pas l'historien à interpréter sa philosophie dans tel ou tel sens.

M. *Boutroux* examine ensuite les passages de la thèse relatifs à *Spinoza*. M. *Prat* dit (p. 30) que la méthode de *Spinoza*, semblable à celle des mathématiciens tombe si on lui dénie ses postulats et ses définitions. Mais en ce qui concerne, d'abord, les mathématiciens, cela n'est pas tout à fait exact. Un postulat n'est admis que provisoirement; il tombe s'il conduit à des conclusions fausses; et il demeure indéfiniment un postulat, tant qu'on n'arrive pas à le démontrer, par exemple le postulatum d'Euclide. Pour ce qui est des définitions, après les avoir posées, les mathématiciens démontrent qu'il existe des objets conformes à ces définitions; il n'y a donc pas que les définitions, et si les définitions tombent, tout ne tombe pas avec elles. Or,

c'est de la même manière que procède *Spinoza ;* il ne se contente pas de définir Dieu ; il démontre aussi que Dieu existe.

M. *Prat.* Mais il y a là chez *Spinoza* comme un cercle, puisque cette démonstration est faite au moyen de la définition de Dieu.

M. *Boutroux* fait remarquer qu'il en est de même, et surtout qu'il en a été longtemps de même en mathématique, ce qui n'empêche pas cette science d'exister.

A propos de *Saint Anselme* et de l'argument ontologique, M. *Boutroux* relève dans la thèse une erreur qui, du reste, est assez courante : chez *Saint Anselme* il n'est pas du tout question, comme on le dit le plus souvent après *Kant,* de passer du sujet à l'objet. La pensée de *Saint Anselme* est la suivante : Si l'être maximum existe dans l'esprit, il existe aussi en lui-même. Ceci est posé par *Saint Anselme* en dehors du sujet individuel en ce sens que, selon lui, l'esprit individuel n'est que le reflet d'une vérité qui s'exprime en lui ; en d'autres termes, si Dieu a cette forme d'existence dans l'entendement, le principe de contradiction m'oblige à lui attribuer aussi l'autre forme d'existence, l'existence *in re ;* pour admettre ce raisonnement il suffit que l'on croie que le principe de contradiction est la loi de l'être. Bref, on voit que dans ce raisonnement on part, non pas comme le dit *Kant,* d'un pur *concept,* mais d'une *existence* dans l'*intellectus* (1).

— A la page 31, vous dites : « L'infinité de la substance est présupposée par la définition 6 (*Eth.,* I), quoique la possibilité de l'infini en acte ne soit pas démontrée et ne soit pas même intelligible. » Vous considérez comme certain que la possibilité de l'être infini en acte n'est pas intelligible. Je crois que vous ne vous placez pas assez au point de vue historique ; vous êtes trop kantien : vous posez les parties avant le tout ; vous posez le nombre en partant de l'unité et en l'ajoutant à elle-même. Par ce procédé, il est certain que vous ne pouvez atteindre à l'infini en acte. Mais chez *Malebranche* et chez *Spinoza,* c'est la marche inverse qui est suivie. Ces philosophes partent du tout atteint dans une intuition intellectuelle, et vont de ce tout à l'unité ; en essayant ensuite de décomposer ce tout, on n'arrive jamais à des éléments simples ; dès lors, étant donné qu'une longueur déterminée pourra être décomposée sans que l'on atteigne jamais à

(1) On trouvera dans la partie du cours de M. *Boutroux* sur *Kant* (*Revue des Cours et Conférences,* 2 juillet 1896), qui traite de la *Critique de l'argument ontologique,* des renseignements précis sur la manière dont *Kant* a transposé en terme propres à sa doctrine l'argument ontologique, et comment cette transposition s'éloigne de la pensée de *Saint Anselme,* de *Descartes,* de *Leibniz* P. F.

des parties simples, on peut convenir que pour abréger, on dira que cette longueur est infiniment divisible. Il n'y a là dedans rien d'inintelligible.

M. *Prat*. Le tout infini en acte ne peut être objet de pensée, car il ne peut être rapporté à rien, ni distingué d'autre chose. D'un autre côté, dire qu'il est le tout, ce n'est pas dire autre chose que ceci : qu'il est l'ensemble des parties.

M. *Boutroux*. Sans doute, si l'on pose les parties avant le tout. Mais il n'est pas prouvé qu'il soit nécessaire de procéder ainsi et que l'on ne puisse pas, que l'on ne doive pas poser le tout avant les parties. Il est trop simple et trop commode de se contenter, sur ce point, d'une affirmation.

Sur *Kant*, M. *Prat* est trop sommaire. Chez le fondateur de la philosophie critique, le mot *substance* peut être entendu en deux sens : 1° *Substance empirique*, phénoménale. En ce sens elle n'est pas du tout la substance pure que dit M. *Prat ;* elle est simplement l'application de la catégorie de substance au divers, un lien introduit par l'esprit dans la multiplicité du donné. 2° *Chose en soi*. La substance entendue en ce sens ne joue aucun rôle dans la science ni dans la connaissance ; elle est seulement un concept limitatif, destiné à marquer le caractère borné de notre connaissance. De sorte qu'en ce second sens, non plus, *Kant* ne rétablit pas la substance pure.

M. *Prat*. Par cette conception de la chose en soi, il restaure une sorte de substance en un sens mystique.

M. *Boutroux*. Oui, si l'on prétend atteindre la chose en soi. Mais on sait que *Kant* s'oppose énergiquement à cette prétention ; chez lui, encore une fois, le concept de chose en soi est limitatif ; il signifie que notre connaissance scientifique n'épuise pas l'être. On voit par là que la connaissance, selon *Kant*, ne repose pas sur la substance ; on ne trouve pas cette notion au point de départ ; elle est un terme idéal que nous entrevoyons et qui nous avertit que notre connaissance n'est que relative, ce qui ne signifie nullement qu'elle soit illusoire ; car c'est là justement ce qu'a voulu démontrer le kantisme : que notre connaissance est relative, mais non illusoire, qu'elle est comme une sorte d'*absolu relatif*.

M. *Boutroux* termine en louant M. *Prat* d'avoir, dans sa thèse, suivi une marche générale nette, et qui met assez en valeur la conclusion ; le défaut de ce travail c'est qu'il n'est, en somme, ni historique ni dogmatique.

M. *Lévy-Bruhl* rappelle quel dévouement et quelle fidélité M. *Prat* a témoignés à *Charles Renouvier* dont il a rédigé la *Nouvelle Mona-*

dologie ; il ajoute que tous ceux qui s'intéressent aux choses de la pensée sauront gré à M. *Prat* d'avoir conservé et publié les derniers entretiens de ce grand philosophe.

Passant ensuite à l'examen de la thèse, M. *Lévy-Bruhl* reprend le reproche fait par M. *Boutroux :* elle n'est pas assez historique.

M. *Prat* dit qu'il n'a pas eu l'intention de faire une thèse historique ; il a seulement voulu fonder sur l'histoire ses conclusions dogmatiques.

M. *Lévy-Bruhl* trouve que M. *Prat* n'a pas su faire ce fondement assez solide.

M. *Prat,* continue M. *Lévy-Bruhl,* reproche à *Locke* une contradiction, qui consisterait en ce que ce philosophe, après avoir prétendu qu'il faut rejeter la notion de substance, montre bien qu'au fond il la conserve, notamment dans le passage bien connu où il dit qu'il est possible que Dieu ait doué la matière de la faculté de penser. Cela ne prouve pas, selon M. *Lévy-Bruhl,* que *Locke* se soit contredit. Il distingue avec soin deux choses : l'idée de *substance* au singulier et *nos idées complexes de substance.* Celles-ci ne sont pour nous que des ensembles de qualités qui s'accompagnent les unes les autres d'une manière constante ; par exemple, ce que nous appelons l'or est un certain corps présentant telle densité, telle couleur, la fusibilité à tel degré, etc... Cette définition de l'or par l'énumération de certaines qualités constamment unies, c'est ce que *Locke* appelle une *essence nominale,* et nous la connaissons parce que c'est nous-mêmes qui la faisons, qui la délimitons. Mais, outre cette essence nominale que nous connaissons, l'or a une *essence réelle* que nous ne connaissons pas et par laquelle, si nous la connaissions, nous apercevrions le lien qui l'unit à ces qualités, et qui unit aussi ces qualités entre elles.

Ainsi, nous connaissons les *essences nominales* des substances, mais non leurs *essences réelles.* Si nous faisons l'application de cette théorie aux substances matérielle et spirituelle, nous n'aurons plus de peine à comprendre le passage relatif à la matière, sans avoir besoin de supposer chez *Locke* une contradiction.

M. *Prat. Locke* reproche aux chercheurs de substance de vouloir atteindre dans les corps quelque chose d'inconnaissable. Or ici il pose lui aussi une substance inconnaissable.

M. *Lévy-Bruhl.* Sans doute ; mais il n'y a là nulle contradiction : il faut en effet bien prendre garde à ceci que *Locke* est substantialiste quant à l'être, et phénoméniste quant à la connaissance ; c'est-à-dire qu'il croit à l'existence des substances, mais nous interdit de chercher à les connaître.

En ce qui concerne *Berkeley*, M. *Lévy-Bruhl* croit que M. *Prat* n'a pas rendu justice à sa doctrine. Nous lisons en effet dans la thèse (p. 49) que *Berkeley* nie arbitrairement l'existence du monde extérieur. Cela n'est pas exact. *Berkeley* ne nie pas l'existence du monde extérieur, il ne supprime pas les qualités premières et secondes, mais seulement l'idée d'une matière sous-jacente à ces qualités; il ne s'agit pas pour lui de réduire la réalité à des idées, mais de montrer que les idées sont véritablement des choses.

M. *Prat*. Il n'en est pas moins vrai, et ceci paraît le point important, que *Berkeley* n'attribue pas au monde extérieur l'existence par soi.

M. *Lévy-Bruhl*. Autre question : *Berkeley* semble parfois très près de la doctrine de *Hume* qui considère l'esprit comme un « faisceau de sensations ». Il ne va pourtant pas jusqu'à cette doctrine à laquelle il paraît incliner.

M. *Prat* croit que *Berkeley* n'a pas osé, parce qu'il était évêque, exprimer toute sa pensée.

M. *Lévy-Bruhl* conteste cette interprétation qui ne se fonde sur aucun texte, et qui semble même infirmée par plusieurs passages de *Berkeley*. A la page 450, par exemple, de l'édition *Frazer*, le philosophe examine la question que nous nous posons ici : il la discute ouvertement, avec une entière franchise, et il explique très clairement les raisons de son attitude en montrant que le cas de l'esprit est absolument différent de celui de la matière, parce que nous avons conscience de nous-mêmes comme être un.

A propos de *A. Comte*, vous renouvelez (p. 54) une objection souvent faite d'après laquelle Comte a « répudié l'investigation de celles des lois qui ne ressortissent pas à la mathématique ». Sur quoi vous fondez-vous ?

M. *Prat*. *Comte* refuse de faire une place à la psychologie dans sa classification des sciences.

M. *Lévy-Bruhl*. Mais cela ne justifie pas votre objection ; car, selon *Comte*, la biologie et la sociologie, qu'il considère comme des sciences, ne ressortissent pas non plus à la méthode mathématique. C'est un fait bien connu que *Comte* admettait l'hétérogénéité, la spécificité des différentes sciences et l'impossibilité de ramener les supérieures aux inférieures, c'est-à-dire de donner à toutes la forme mathématique. La véritable raison pour laquelle *Comte* a rejeté la psychologie de sa classification des sciences, c'est que, de son temps, elle était avant tout métaphysique, et qu'il voulait éviter qu'on pût le confondre, si peu que ce fût, avec les métaphysiciens qu'il combattait.

M. *Prat* fait observer que ce n'est pas seulement la psychologie métaphysique qu'a repoussée *Comte*, mais aussi la psychologie proprement dite, puisqu'il déclare impossible l'introspection.

M. *Lévy-Bruhl*. Cela ne prouve pas qu'il nie toute espèce de psychologie.

M. *Delbos* croit devoir répéter l'objection déjà faite à M. *Prat* : la méthode appliquée dans cette thèse n'est pas strictement historique; le dogmatisme de l'auteur l'empêche de bien entrer dans la pensée des philosophes qu'il étudie ; et de plus il cède à la tendance à simplifier un peu trop les doctrines qu'il combat. A propos de *Spinoza*, par exemple, la proposition V de l'*Éthique* (Ire partie) que cite M. *Prat* (p. 28-29) est peut-être, en effet, une des plus difficiles à admettre. Mais l'objection qu'il fait à ce propos à *Spinoza* ne l'atteint pas. Car il n'est pas vrai qu'il ait méconnu les deux espèces de distinction dont parle M. *Prat;* mais il croit que les distinctions numériques sont, au fond, inessentielles.

A propos de *Kant*, continue M. *Delbos*, je dois dire que celui que vous nous présentez n'a pas de rapport avec le *Kant* historique. Vous dites que ce philosophe considère la chose en soi comme la substance; et vous en êtes si convaincu que, dans une citation de votre auteur, à la suite des mots : *chose en soi*, vous n'hésitez pas à ajouter vous-même comme un synonyme qui les explique, le mot *substance*. Je ne veux pas soulever ici la question de savoir ce qu'est la chose en soi chez *Kant*, mais je crois qu'on pourrait assez aisément montrer que l'interprétation de la chose en soi comme substance ne s'impose nullement.

M. *Prat* répond qu'il ne méconnaît pas les grandes différences que la manière dont il entend *Kant* présente avec les interprétations le plus souvent admises. C'est que ses idées sur la philosophie de l'auteur de la *Critique de la Raison pure* ont été influencées et complètement changées par la lecture d'un ouvrage de *Charles Renouvier* sur *Kant* paru récemment et qui, pense M. *Prat*, fera voir le philosophe allemand sous un jour tout nouveau.

M. *Delbos*. Vous avez écrit, sur la philosophie allemande post-kantienne, une page qui me paraît absolument inexacte. *Fichte*, *Schelling*, *Hégel*, ont substantialisé l'élément formel de la pensée kantienne, le moi, le « je pense », et non « la matière universelle de laquelle il émane... » — Leurs doctrines ne sont pas des philosophies de l'*émanation*.

M. *Prat* invoque à l'appui de son interprétation la philosophie de *Schopenhauer*.

M. *Delbos*. Cet exemple n'est satisfaisant que si l'on prend le mot émanation dans un sens très vague. — Enfin, M. *Delbos* relève dans la thèse des termes de polémique, comme : « le plat optimisme des successeurs de *Kant*. » Ce terme ne peut, sans injustice, être appliqué à des doctrines importantes comme celle de *Hégel*.

M. *Delbos* termine en disant qu'il a relevé dans cette thèse, pour la seule défense de la méthode historique, des inexactitudes et des impropriétés ; mais il n'en a pas moins été fort intéressé par sa lecture, surtout par les pages du début où il est question de la scolastique.

Seconde thèse : Le caractère empirique et la personne. Du rôle de la Nolonté en psychologie et en morale.

Ont pris part à cette soutenance : MM. *Séailles,* président, *Egger* et *Rauh*.

Avant de donner la parole à M. *Prat,* M. *Séailles* rappelle leurs relations personnelles déjà anciennes ; depuis, continue-t-il, vous avez eu le bonheur de vivre dans l'intimité de l'un des hommes qui ont le plus honoré la pensée française : vous avez été son collaborateur, vous avez recueilli de sa bouche mourante ses derniers entretiens, vous les avez publiés et vous avez acquis des droits à la reconnaissance de tous ceux qui s'occupent de philosophie. J'ai, pour ma part, des remerciements personnels à vous faire, parce que vous m'avez dédié votre thèse. Et je pense que cette dédicace ne s'adresse pas simplement à moi comme ami ; j'ai écrit récemment sur la philosophie de *Charles Renouvier* un livre respectueux, mais où j'ai apporté cette attitude indépendante et libre qu'il aimait ; et je crois qu'en me dédiant votre thèse, vous avez voulu rendre hommage à cet esprit sincère et impartial de libre examen que *Renouvier,* votre maître, désirait que l'on apportât dans l'étude de sa propre doctrine. — M. *Séailles* prie ensuite M. *Prat* d'exposer succinctement les principales idées de sa thèse.

M. *Prat* dit que la formule de *J. Lequier* : « *Faire,* non pas devenir mais *faire,* et en faisant *se faire,* » peut résumer sa thèse !... M. *Prat* s'est proposé de montrer comment se fait notre caractère, et comment par la *nolonté,* ou pouvoir de *vouloir ne pas,* nous sommes en mesure de résister aux choses qui tendent à nous former, afin de nous faire nous-mêmes. En effet, le caractère de la plupart des hommes n'est pas leur œuvre, mais le produit du dehors, milieu social et choses. On peut dire que l'œuvre véritable de l'homme réel, c'est de se faire et de créer sa propre personnalité ; or cela n'est

possible que par la *nolonté*, la puissance de résister aux choses. Après avoir montré que l'homme ne peut se connaître directement, M. *Prat*, dans la première partie, essaie de faire voir comment se constitue le caractère empirique de l'homme ; il passe en revue les fonctions maîtresses : la mémoire, qui nous montre en nous plusieurs individus successifs ; — l'imagination avec ses fonctions passives et actives, celles-ci créant la personne idéale. Puis interviennent la *nolonté*, pouvoir de résister à l'action des choses, et l'invention de l'idéal que nous voudrions réaliser. Mais pouvons-nous nous faire ce que nous voudrions être? Pouvons-nous devenir les maîtres de nos désirs, de nos passions? Ainsi se trouve amenée la question des passions. Le problème est alors de savoir si nous pouvons en devenir les maîtres et nous croire avec raison les ouvriers de nous-mêmes. Et ici se pose le « terrible problème », comme disait *J. Lequier*, de la liberté. La solution en est que l'homme ne peut que croire qu'il est libre ; mais en même temps, il faut toujours que l'objet de cette croyance demeure douteux. Ce qui revient à dire que l'homme crée librement la vérité, et que la volonté intervient dans la constitution de la science.

Nous pouvons donc, puisque nous sommes libres, nous faire nous-mêmes. Mais peu de nous savent se faire ; nous sommes faits, pour la plupart, par les circonstances, les souvenirs, les habitudes.

Dans la seconde partie de sa thèse, M. *Prat* cherche comment se constitue la personne. Nous pouvons, pense-t-il, tendre vers l'idéal, parce que l'esprit a une énergie propre, ou *Noergie*. Celle-ci est intelligence ; mais elle est aussi amour en tant qu'elle s'attache à la beauté des images qu'elle forme, et volonté, en tant qu'elle est effort pour réaliser les idées qu'elle conçoit. C'est, de plus, une activité libre ; la vérité qu'elle crée n'est qu'une vérité pour l'individu qui la crée ; enfin il n'est pas nécessaire qu'elle soit réalisée, mais il est permis à chacun d'espérer qu'elle se réalisera ; c'est comme un pari que fait l'individu en faveur de son idéal et de sa croyance.

Mais quelle est la vérité pour laquelle nous parions ainsi, c'est-à-dire : comment est-il possible de définir l'idéal moral ? — Nous nous trouvons ici en présence de deux termes seulement : le *bonheur* et l'*idéal moral*. Qu'est-ce que le bonheur ? On ne peut en donner de définition satisfaisante, et il ne peut être réalisé. Il ne nous reste en définitive que l'idéal fourni par la raison que nous puissions nous proposer, c'est-à-dire la *Justice* ; elle est la fin vers laquelle nous devons tendre ; et le moyen, c'est : de ne pas commettre d'injustice. Le seul impératif que puisse nous proposer la raison c'est de lutter contre

l'injustice : et la formule en est : *ne fais de mal à personne : neminem læde.*

Le grand problème philosophique c'est en définitive le problème du mal. La seule solution satisfaisante qui en ait été donnée est celle qu'a proposée *Charles Renouvier* et qui consiste dans l'hypothèse du *premier monde créé.* C'est à cette hypothèse que M. *Prat* s'est rallié ; il pense que l'homme dans le premier monde créé a commis le mal en désobéissant à la loi que Dieu lui avait donnée.

M. *Séailles.* L'exposé que vous venez de nous faire est clair mais seulement quand on connaît votre conclusion ; car (et c'est, au fond, à cela que se ramènent toutes les remarques que je me propose de faire ici), on ne vous entend tout à fait que lorsqu'on connaît votre arrière-pensée que l'on pourrait appeler *arrière-pensée du péché originel,* en donnant, bien entendu, à ces mots, le sens philosophique que leur a donné *Renouvier.* Et ceci conduit M. *Séailles* à présenter d'abord quelques objections relatives à la méthode suivie par M. *Prat.* On s'attendait, dit-il, à ce que l'auteur s'attachât d'abord à dégager nettement et à poser, en termes aussi clairs que possible, le problème qu'il va étudier. Or, tout au contraire il procède constamment suivant une méthode indirecte. En voici un exemple. Le premier chapitre porte sur la connaissance de soi ; mais tant qu'on n'a pas lu le reste de l'ouvrage, ce chapitre reste, en somme, obscur. On y lit en effet que l'homme ne peut pas se connaître lui-même, parce qu'il ne se fait pas à lui-même son caractère. On ne sait pas trop, tout d'abord, comment il faut entendre cette thèse ; et l'objection qui vient tout naturellement à l'esprit, c'est que, en définitive, notre caractère est bien ce que nous sommes, et que, par conséquent, qu'il soit ou non fait par nous-même, le connaître, c'est se connaître soi-même. C'est seulement quand on a lu les chapitres suivants que l'on comprend la pensée de M. *Prat :* à savoir que nous ne pouvons nous connaître de cette façon, parce qu'elle ne nous fait pas connaître ce que nous *devrions être.* Ainsi, en résumé, M. *Séailles* reproche à M. *Prat* de traiter les questions d'une manière un peu indirecte, ou, suivant le mot de *Pascal,* par *digression.*

M. *Prat* fait porter la réponse sur l'exemple particulier cité par M. *Séailles.* Mon caractère empirique, dit-il, est quelque chose de factice ; il consiste dans une série d'êtres dont ma mémoire me présente les images, tous différents les uns des autres et dont aucun n'est moi. Il n'a donc pas d'existence réelle ; il n'est pas ce que nous voulons être et ce que je crois que, grâce à notre pouvoir nolontaire, à

notre pouvoir de veto nous pouvons être, et qui est notre caractère vrai. Car en définitive il faut bien se rendre compte que la réalité réelle n'est pas vraie, que la réalité du caractère n'est pas vraie.

M. *Séailles* remarque que ceci ne répond pas tout à fait à son objection. Il ajoute que la science étudie le vrai, *c'est-à-dire* le réel. Ce que M. *Prat* appelle ici le *vrai,* c'est ce qu'on appelle en général : l'*idéal.*

M. *Séailles* examine ensuite la théorie de la *nolonté ;* il aurait désiré trouver dans la thèse une analyse psychologique de ce pouvoir. Le nom que lui a donné M. *Prat* est nouveau ; mais la chose était déjà connue ; les psychologues l'ont étudiée sous le nom de pouvoir d'*arrêt,* d'*inhibition* (voir *Ribot : Les Maladies de la Volonté*) ; on a fait plusieurs théories pour expliquer ce fait ; toutes paraissent insuffisantes, et la question restant ouverte, on se serait attendu à la voir examinée dans la thèse.

En second lieu, M. *Séailles* trouve que la présente thèse exagère le rôle de la nolonté dans la vie psychologique et morale. Que ce rôle soit important, dit-il, je ne songe pas à le nier ; j'accorde même que la nolonté est la condition de l'apparition de la vie mentale, et qu'on a montré d'une manière satisfaisante que les phénomènes d'arrêt sont la condition première du passage de l'activité psychologique de l'animal à celle de l'homme, et comme le point d'appui qui permet à la vie de monter du degré inférieur au degré supérieur. Mais cela n'autorise pas à considérer, comme vous le faites, ces phénomènes d'arrêt, cette nolonté, comme l'essentiel. Ce qui est essentiel à mon avis, c'est ce que j'appellerai *l'invention morale* dont vous avez bien vu vous-même, par endroits, l'importance (cf. p. 225). Or, quand on admet, comme vous le faites dans ce passage, une activité capable de poser devant nous un monde idéal, on ne doit plus dire, il me semble, que cette invention est subordonnée à la nolonté.

M. *Prat.* Elle l'est en ce sens que la nolonté arrête ce qui s'oppose à la réalisation de l'idéal ; elle est ainsi la condition *sine qua non* de cette réalisation.

M. *Séailles.* Il est vrai qu'elle y est indispensable ; mais est-elle l'essentiel ? Il ne semble pas : par la *nolonté* l'homme produit seulement un arrêt ; ce qui fait ensuite le mouvement sans lequel rien n'est réalisé, ce qui produit l'élan vers, et ce qui, en définitive, est l'essentiel, c'est la *noergie,* non la nolonté.

M. *Prat* n'est pas convaincu ; il continue à croire que l'acte essentiel, ici, c'est l'arrêt, l'acte nolontaire.

M. *Séailles.* A la page 244 vous expliquez que Dieu a créé l'homme

libre ; mais, dites-vous, il faut que Dieu ignore cette liberté, sinon elle cesse d'être.

M. *Prat*. Il faut s'entendre sur le sens du mot liberté : j'ai voulu dire que Dieu a donné à l'homme le pouvoir d'être libre ; mais que, pour que l'homme soit libre, il faut que Dieu ignore si l'homme agira librement, c'est-à-dire s'il usera ou non de sa puissance de liberté.

M. *Séailles*. Vous allez plus loin encore. Vous prétendez que pour que l'homme soit libre, il faut, non seulement, qu'il ne sache pas avec certitude qu'il est libre (c'est-à-dire qu'il faut qu'il ne soit pas capable de le démontrer rigoureusement), mais même qu'il ne sache pas avec certitude que le bien qu'il choisit est le bien ; faute de quoi, pensez-vous, l'homme ne serait plus libre de ne pas le choisir ou de le choisir. Ceci ne me paraît pas admissible. On pourrait concevoir que l'homme soit libre, même dans l'hypothèse où il aurait la science du bien ; car la nature humaine enveloppe des tendances dont la diversité et le conflit peuvent nous détourner de réaliser le bien même si nous le connaissons avec certitude. Je crois qu'en réalité, ajoute M. *Séailles*, ces théories se rattachent à votre théorie de l'idéal. L'idéal pour vous consiste dans quelque chose de supérieur à l'expérience et d'extérieur à elle. Dès lors il s'agit avant tout d'avoir la nolonté, parce que, par elle, on se refusera aux choses. L'idéal que nous devons choisir a donc, pour vous, quelque chose de platonicien. Or, pour ma part, je suis au contraire convaincu que l'idéal n'est pas extérieur à la nature ; il est obtenu par une réflexion sur les éléments donnés dans l'expérience, et par leur conciliation harmonieuse. C'est pourquoi je nie que la nolonté soit l'acte essentiel ; elle n'est que le point de départ ; après elle il faut qu'intervienne le pouvoir de trouver l'idéal ; pour découvrir cet idéal, je le répète, il ne faut pas sortir de la nature et s'en éloigner, mais au contraire y pénétrer et l'aimer tout en la combattant. Mais, quoi qu'il en soit, nous comprenons maintenant que si vous attribuez à la nolonté une importance privilégiée, c'est parce que, selon vous, l'idéal n'est pas de ce monde.

M. *Prat*. J'admettrais avec vous que pour construire notre idéal il faudrait nous tourner vers la nature, si nous pouvions la connaître : mais ce que nous en connaissons est très peu de chose ; et toutes les fois que nous essayons de la pénétrer, de la rationnaliser, nous n'y réussissons dans une certaine mesure qu'au moyen des *noergies*, c'est-à-dire de ce qu'y introduit l'esprit de l'homme : or, c'est justement d'une idéalisation de ce genre seulement que je veux parler ; c'est donc de notre monde seulement, mais convenablement repré-

senté, qu'il s'agit pour moi, et non d'un autre monde ; c'est donc à notre monde que je veux qu'on applique la maxime : *neminem læde*. Et cette formule y garde un sens très clair, car j'ai un critérium certain qui m'avertit quand je la viole : ce critérium, c'est la douleur que je cause.

J'ajoute même que cette formule, négative en un sens, est la seule qu'il soit permis de donner ; car si je veux la dépasser et chercher le bien d'une manière positive, il est évident que je n'ai plus de critérium certain, car j'ignore la valeur réelle et les conséquences de mes actes, et je puis faire du mal en voulant faire le bien. Du mendiant à qui je donne vingt sous en croyant bien agir, je puis faire un ivrogne assassin.

M. *Séailles*. Je vous accorde que toujours dans notre conduite il y a un élément d'indétermination. Mais cela ne légitime pas, à mon avis, l'attitude morale dont vous venez de vous faire le défenseur. Je persiste à croire qu'il est dangereux de penser et de dire que l'attitude négative, la nolonté, est l'essentiel. Et, pour en venir enfin à la théorie d'où dépendent, je crois, celles de vos idées que je combats, il me semble que c'est la conception de ce premier monde harmonieux créé par Dieu avant le péché de l'homme ; c'est ainsi, par exemple, que nous comprenons mieux pourquoi, selon vous, nous ne nous connaissons pas : c'est parce que notre vrai moi c'est celui que nous étions dans une autre vie. En somme, cette idée d'un autre monde et d'une autre vie est partout sous-jacente à vos théories, et c'est par elle seulement qu'on arrive à les comprendre pleinement. Je vous reprocherai d'avoir parfois abusé de cette doctrine ; c'est ainsi que, pour expliquer le souvenir et la perception (p. 41), sans recourir à l'inconscient psychologique qui vous paraît inadmissible, vous faites appel à l'idée de cette existence antérieure, c'est-à-dire en somme à l'hypothèse, que rien ne justifie, d'un inconscient transcendant.

M. *Prat*. Je suis conduit à cette hypothèse par les faits : la perception n'est possible que grâce au souvenir d'un état de conscience antérieur. Si donc on n'admet pas une existence de la conscience avant son existence actuelle, il est impossible d'expliquer la première perception.

M. *Séailles*. Je vous avouerai franchement que plutôt que de recourir à une pareille hypothèse, j'aime mieux ne pas expliquer.

En somme, conclut M. *Séailles*, c'est ce cauchemar — ou ce rêve — d'une existence antérieure qui vous hante et qui explique le grand rôle que vous attribuez à la nolonté, et l'attitude négative dont vous vous faites le défenseur.

M. *Egger*. J'ai lu votre thèse non sans difficulté, je l'avoue, mais aussi avec beaucoup d'intérêt. Je l'ai, de plus, étudiée avec respect, parce que je sais ce que vous avez été pour et par *Charles Renouvier*. Je n'ai pas connu personnellement ce grand philosophe, mais j'ai été en relation avec lui, par lettres, j'ai subi son influence, et je lui en suis très reconnaissant. J'ai donc été très touché de retrouver son esprit dans le vôtre et ses idées dans les vôtres. Mais si j'ai été le disciple de *Renouvier,* j'ai été très libre, très indépendant ; et il se trouve que celles des idées de votre maître qui ont été de préférence développées par vous ne sont pas toujours celles que j'ai moi-même acceptées. J'aurais donc beaucoup d'objections de détail à vous faire, quoique nous soyons de la même école.

M. *Egger* examine d'abord les idées de M. *Prat* sur le déterminisme et la liberté. Vous avez, dit-il en substance, rédigé avec beaucoup de subtilité le dilemme de *J. Lequier*. Je vous félicite d'avoir développé cet argument célèbre, et qui ne l'est pourtant pas autant qu'il le mérite. — J'ai été séduit autrefois par la théorie de la *croyance libre ;* j'ai même écrit à ce sujet quelques pages qui ont été citées dans la *Critique philosophique*. Mais par la suite je me suis aperçu que mes conclusions auraient dû être très différentes de ce qu'elles ont été. Je voudrais m'en expliquer avec vous. Les objections que je fais à cette thèse sont des objections de sens commun ou de bon sens, mais qui n'en ont pas moins de valeur pour cela. Il me paraît évident que pour qu'une affirmation individuelle ait de la valeur et mérite d'être adoptée par d'autres, il faut qu'elle soit sincère, motivée, fatale, chez celui qui l'admet : sincère, c'est-à-dire fatale dans deux cas : dans le cas où elle est exclusive, c'est-à-dire où elle exprime la certitude de celui qui l'énonce — et dans le cas où elle est faite avec quelques réserves, c'est-à-dire provisoire. Dans les deux cas, je dis que l'affirmation doit être sincère et fatale, et cela n'exclut pas le libre arbitre. En d'autres termes, la volonté peut être libre ; mais l'affirmation, c'est-à-dire l'acte propre de l'intelligence, ne doit pas être libre, sinon il est sans valeur. Ce que nous appelons contingent, libre, est un attribut de la réalité, dis-je, non de la vérité, ce qui n'est pas la même chose. J'entends en effet par vérité l'objectivité d'une affirmation individuelle ; une affirmation qui a ce caractère est d'un autre ordre que la réalité ; elle est donc de l'irréel. Et je dis que la position de cet irréel doit être fatale, même s'il y a de l'indéterminisme, de la liberté dans la réalité.

M. *Prat* pense qu'il y a des croyances, mais qu'il n'y a pas de vérités nécessaires ; dans l'hypothèse où il y aurait de telles véri-

tés, la liberté serait impossible et contradictoire : car admettre que la liberté est une vérité évidente, c'est dire que nous sommes déterminés à nous croire libres, cela signifie que nous ne sommes pas libres.

M. *Egger*. Se croire libre, ce n'est pas se croire libre en tout ; nous pouvons être déterminés à nous croire libres et être libres pour tout le reste. Et de plus, pour qu'il y ait liberté, il faut qu'il y ait une vérité.

M. *Prat*. Sans doute, mais cette vérité peut être purement individuelle.

M. *Egger*. Mais alors comment y aura-t-il diffusion d'une vérité, et accord entre les pensées ?

M. *Prat*. Par la persuasion.

M. *Egger*. Comment répondrez-vous à l'objection vulgaire : si la vérité est individuelle on tombe dans l'anarchie ?

M. *Prat*. Je répondrai que si la croyance est déterminée on tombera dans l'intolérance partout : j'aime mieux l'anarchie que l'intolérance.

M. *Egger*. Vous admettrez bien, pourtant, que si une croyance n'est pas déterminée, elle ne vaut rien ; toute opinion sincère est, je le répète, fatale. En ce moment, par exemple, nous discutons d'une façon déterminée.

M. *Prat*. Nous discutons d'une façon si peu déterminée, quoique sincère, que nous n'arrivons pas à nous convaincre. Se déclarer certain de l'existence du libre arbitre, c'est introduire dans l'étude de cette question les méthodes du déterminisme.

M. *Egger*. Vous n'êtes donc pas certain du libre arbitre ?

M. *Prat*. Nullement.

M. *Egger*. Passons maintenant à la croyance : Qu'est-ce qu'une croyance, et dans quel cas y a-t-il croyance ? Dans les cas où des objections subsistent. Ce que l'on appelle croyance, c'est donc une opinion *probable* assimilée à une affirmation certaine.

M. *Prat* conteste cette définition. A ses yeux, la croyance se fonde sur des raisons suffisantes.

M. *Egger*. Avez-vous des raisons suffisantes de croire au libre arbitre ?

M. *Prat*. Sans doute ; et c'est pourquoi cette croyance est, pour moi, probable.

M. *Egger*. En d'autres termes, croyance signifie qu'il y a des raisons de croire...

M. *Prat*. Croyance signifie : *que j'ai* des raisons de croire.

M. *Egger*. De toutes façons, en tant que la croyance a des motifs pour elle, elle est déterminée.

M. *Prat*. Non pas. Si elle était déterminée, elle serait certitude, non croyance.

M. *Egger* présente ensuite quelques critiques de détail, relatives au somnambulisme et au rêve. Vous expliquez, dit-il, le *somnambulisme* par le *vertige mental*. Cette explication conviendrait assez bien aux observations des anciens magnétiseurs, auxquelles vous vous référez. Elle convient moins à des cas récemment observés, comme celui de *Félida X*... Ici il n'y a pas d'autre critérium du somnambulisme que l'oubli de ses différentes phases ; et d'une manière générale, *Pierre Janet* croit qu'il n'y a pas d'autre critérium du somnambulisme que l'oubli au réveil. S'il en est ainsi, nous aurions affaire non pas à des cas de *vertige mental*, mais à des troubles de la mémoire.

Sur les rêves, vous avez dit de bonnes choses. Mais certaines de vos affirmations sont contestables. Vous dites que la volonté dort dans le rêve, et qu'on n'y a pas le sentiment de l'absurde. Cela est démenti par plusieurs observations ; j'en ai moi-même publié à ce sujet.

M. *Prat*. J'ai voulu dire que pendant le sommeil l'homme n'est pas capable de juger les choses, de les critiquer ; c'est pourquoi il ne s'étonne pas ; la venue des images ne rencontre alors aucun obstacle ; rien ne les empêche de passer.

M. *Egger*. Affirmé sans réserves, cela est inexact ; la vérité est que ce phénomène est capable de présenter différents degrés.

M. *Rauh* déclare que certaines observations qu'il avait l'intention de présenter l'ont déjà été par M. *Séailles*, « cela vous prouvera du moins, dit-il à M. *Prat*, qu'il n'y a pas de compère ici, et que les séances ne sont pas truquées ».

Je crois, continue M. *Rauh*, que vous avez été hanté par deux idées *a priori* : 1° l'idée qu'on ne peut être soi, une personne, que lorsqu'on est raisonnable, lorsqu'on s'attache aux vérités impersonnelles. 2° L'idée que le devoir consiste dans une contrainte, l'idée de l'impératif catégorique. Ces deux idées vous ont masqué certains faits psychologiques et vous ont fait adopter une certaine attitude. En premier lieu, vous insistez sur l'impossibilité de nous connaître dans notre fond. Cela est vrai si vous entendez par là une connaissance absolue. Mais nous nous connaissons assez pour nous diriger. Remarquez que le monde extérieur non plus, nous ne le connaissons pas dans son fond ; nous construisons cependant la science.

M. *Prat*. Nous ne nous connaissons pas, dans le sens vulgaire du mot ; car nous changeons absolument, d'une façon incessante.

M. *Rauh*. A propos de la connaissance des faits extérieurs aussi, on a longtemps répété la même objection ; l'homme, il ne faut pas l'oublier, n'a fait la science que quand il s'est dégagé de ces subtilités dialectiques pour se mettre résolument à l'œuvre. Il doit en être de même quand il s'agit de la connaissance de notre nature et de notre caractère. L'homme d'action a, de lui-même, une connaissance pour laquelle vous manifestez trop de dédain, puisqu'en somme c'est grâce à elle qu'il se dirige quand il agit. Je le répète, je ne crois pas qu'il faille s'attarder ainsi à ces difficultés dialectiques, qui détournent, en somme, de l'action.

M. *Prat*. La métaphysique, pourtant, a elle aussi des droits à l'existence.

M. *Rauh*. La réflexion métaphysique, on ne doit y aboutir que quand on a d'abord traversé la science positive. Je n'irai pas sans doute jusqu'à répéter, en l'approuvant, cette affirmation que la philosophie doit être une conversation de savants après dîner ; mais je dis que les réflexions métaphysiques ne doivent pas faire le fond de notre vie.

M. *Prat*. Ces remarques valent aussi bien lorsqu'il s'agit de philosophes tels que *Platon, Aristote* ou *Kant*.

M. *Rauh*. Sur la connaissance de nous-mêmes, ne croyez-vous pas qu'il y aurait eu lieu de faire quelques observations de caractère pratique, avant d'aboutir à vos déclarations désespérées ?

M. *Prat*. J'ai cru avoir le droit de laisser de côté les observations de sens commun ; j'ai fait de la métaphysique.

M. *Rauh*. Ces observations ont peut-être plus de valeur que vous ne le pensez ; peut-être, si vous les eussiez reprises et analysées pour votre propre compte, vous eussent-elles fait éviter des erreurs. C'est ainsi que, dans votre psychologie empirique du moi, vous n'avez rien dit du *moi social*. Et je me demande si au cas où vous auriez aperçu l'existence de ce moi, cela ne vous aurait pas conduit à changer vos conclusions, et si vous auriez dit qu'il faut nous dégager de ce moi qui n'est pas notre vrai moi.

M. *Prat*. Je n'ai pas cru devoir, dans ma thèse, revenir sur un sujet que j'avais déjà traité dans le *Personnalisme*.

M. *Rauh*. Il y a, je crois, une autre raison qui a agi sur vous d'une manière inconsciente et vous a fait laisser de côté cette question : c'est que vous croyez que tout ce qui est impersonnel, désintéressé, est extérieur à notre nature, et que nous n'y atteignons

que par un effort. Or, la psychologie sociale vous aurait montré, avec le moi social, l'altruisme comme intérieur à nous-mêmes. Et c'est parce que votre thèse vous conduisait exactement à l'opposé d'une pareille affirmation que vous avez été inconsciemment amené à négliger la psychologie sociale.

M. *Prat.* Je ne crois pas que le moi social soit altruiste. Je crois que nous vivons au sein de la société, dans un état de guerre perpétuelle ; je crois que nous sommes plus solidaires dans le mal que dans le bien, et que si nous faisons du bien, c'est avant tout comme individus. Le moi social que nous avons en nous n'est pas altruiste et supérieur à notre moi individuel, loin de là ; il faut bien nous convaincre que nous ne sommes pas améliorés par la société, mais que c'est elle, au contraire, qui doit être améliorée par nous et que nous devons faire tous nos efforts pour la modifier, car elle en a joliment besoin ! la façon dont elle traite les enfants, les faibles, les misérables, est révoltante.

M. *Rauh.* Votre façon de vous défendre est intéressante. Mais en admettant votre thèse, vous devrez dire alors qu'il y a dans le moi de l'individu un égoïsme social distinct de l'égoïsme individuel, et qui comme tel méritait d'être étudié par vous.

Ceci me conduit à une deuxième objection. Je crois que la puissance de faire ne peut s'acquérir qu'après qu'on s'est opposé aux choses. Mais cette lutte contre les choses n'est, pour les gens de valeur, qu'un moment ; cette psychologie de la douleur et du mal n'est pas celle des vrais créateurs ; ceux-ci brûlent vite cette étape qui consiste à s'opposer quelqu'un pour arriver à se connaître soi-même, afin de produire ensuite. Or, votre tort est de vous proposer comme idéal l'homme qui a sans cesse une attitude hargneuse vis-à-vis des choses et des gens.

M. *Prat.* Il s'agit ici, non pas du *faire,* mais du *connaître.* L'homme qui produit ne connaît de lui-même qu'une chose : sa passion, et emporté par elle, il va droit comme un boulet de canon.

M. *Rauh.* Le vrai idéal est de se découvrir soi-même. Un grand esprit, après s'être ignoré, traverse une période où il se possède pleinement, où il se tient en main ; enfin, en dernier lieu vient la période que vous avez décrite, celle du dédoublement pur.

Vous semblez dire aussi qu'il n'y a d'individualités fortes que les individualités morales.

M. *Prat.* Nullement. Il y a des individualités fortes qui ne sont pas morales ; ce sont des natures pures ; elles ne se connaissent pas ; elles sont portées par leurs passions.

M. *Rauh*. Je crois, au contraire, que pour être soi-même, il faut se bien connaître, être un calculateur, et non pas simplement être porté par ses passions. C'est ce que montrent bien plusieurs œuvres de *Maurice Barrès*.

M. *Prat*. Je reconnais que l'homme d'action qui n'est pas moral peut se faire lui-même ; mais je me demande si en choisissant son idéal, il fait un bon ou un mauvais calcul ; et je me charge de démontrer qu'il fait un mauvais calcul, car il cherche le bonheur et ne peut pas le trouver.

M. *Rauh*. C'est une erreur de penser que le bonheur soit le mobile essentiel des hommes d'action ; pour de tels hommes, dit *Nietzsche*, la morale du bonheur est une morale d'épiciers...

M. *Rauh* conclut en disant que la dernière partie de la thèse de M. *Prat*, qui est intéressante, et qui témoigne d'une très belle âme, manifeste un souci trop évident de justifier le point de vue moral.

M. *Prat* a été déclaré digne du grade de *docteur ès lettres*, avec la mention : *Honorable*.

PAUL FONTANA.

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE

DANS LES UNIVERSITÉS (*Suite*).

Collège de France. — Philosophie sociale. M. IZOULET : *Turgot, sa conception du Christianisme et de la Monarchie.* — *Philosophie de la guerre en Amérique.* — Philosophie moderne. M. COUTURAT : *Histoire de la logique formelle moderne.*

École pratique des Hautes Études. — M. J. SOURY : *Histoire des doctrines contemporaines de psychologie physiologique.*

Institut catholique de Paris. — M. l'abbé BULLIOT, professeur de logique et métaphysique, fait un cours libre sur les *fondements métaphysiques de la Science.*

Faculté catholique de Toulouse. — M. L. Maisonneuve : *Principes et fondements de la morale.* — M. Baylac : *L'agnosticisme contemporain.* — M. G. Michelet : *L'évolutionisme en morale.*

Faculté catholique de Lyon. — M. Élie-Blanc : *Principes de la morale et du droit.* — *Histoire de la philosophie contemporaine et particulièrement des doctrines morales.*

NÉCROLOGIE

Le 16 octobre dernier, Mgr Élie Méric est mort à Honfleur (Calvados), à l'âge de soixante-sept ans. Il était né à Hesdin (Pas-de-Calais), en 1838. Pendant quelques années il appartint à la Congrégation de l'Oratoire et fut l'un des disciples préférés du P. Gratry, qui fit de lui son secrétaire. Plus tard il fut nommé professeur de philosophie à la Faculté de théologie de la Sorbonne, poste qu'il occupa jusqu'au jour où le Gouvernement supprima cette Faculté. Depuis cette époque, Mgr Méric se livra tout particulièrement à l'étude des sciences psychiques, pour réfuter les erreurs propagées par les spirites et autres partisans des sciences occultes. Après la disparition de la « Société des sciences psychiques » fondée par M. le chanoine Brettes, il fonda et présida une « Académie des sciences psychiques » et entreprit la publication d'une *Revue du monde invisible.* Enfin il fit paraître un certain nombre d'ouvrages d'un réel intérêt, dont voici la liste à peu près complète : *Études contemporaines. La Vie dans l'esprit et dans la matière* (Paris, 1872, in-12) ; — *Études contemporaines. La Morale et l'athéisme contemporain* (Paris, 1876, in-12) ; — *La Chute originelle et la responsabilité humaine* (Paris, 1877, in-12) ; — *L'Autre Vie* (Paris, 1880, in-12) ; — *Les Erreurs sociales du temps présent* (Paris, 1884, in-12) ; — *Histoire de M. Émery et de l'Église de France pendant la Révolution* (Paris, 1887, 2 vol. in-12), ouvrage couronné par l'Académie française ; — *Le Merveilleux et la Science. Étude sur l'hypnotisme* (Paris, 1888, in-8° et in-12) ; — *La Sorbonne et son fondateur. Discours prononcé le 3 octobre 1888 à l'inauguration du monument de Robert de Sorbon dans l'église de Sorbon* (Ardennes) (Paris, 1888, grand in-8°) ; — *Les Élus se reconnaîtront dans l'autre vie* (Paris, 1889, in-16) ; — *Le Clergé sous l'ancien régime* (Paris, 1890, in-12) ; — *Le Clergé et les Temps nouveaux* (Paris, 1892, in-12) ; — *Le Livre des espérances* (Paris, 1892, in-12) ; — *Énergie et Liberté* (Paris, 1897, in-18).

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

AGNOSTICISME, OU ANTHROPOMORPHISME?

ÉTUDE DE PHILOSOPHIE THOMISTE

Un vent d'agnosticisme passe sur nous. Ceux qui aiment la vérité s'en épouvantent avec juste raison; mais, parmi ceux qui se plaignent et s'arc-boutent pour résister, il en est trop peu encore qui sachent trouver la vraie méthode, celle qui pourrait conjurer les ruines.

L'histoire est pourtant là pour nous renseigner, et une réflexion bien simple devrait suffire à nous persuader que nous ne vaincrons pas le mal en perpétuant ses causes.

D'où vient l'agnosticisme? D'une réaction violente contre l'intellectualisme outré d'une scolastique dégénérée ou mal comprise. Je ne crois pas, quant à moi, qu'un homme sensé et au courant des faits puisse nier cette proposition. C'est une question de méthode, qui est au fond de nos malentendus et de nos batailles. La scolastique, armée de méthodes excellentes en logique et en métaphysique, en a abusé en les étendant indûment autant qu'inconsciemment aux sciences historiques, naturelles et biologiques. Depuis Descartes, nous naviguons en sens contraire, et, comme toujours, au lieu d'écarter simplement l'abus, on a trouvé meilleur d'en installer un autre, infiniment plus grave, autrement destructeur, puisque c'est aux domaines supérieurs de la vie qu'il s'attaque.

L'agnosticisme est fils du criticisme; le criticisme est une réaction contre l'intellectualisme outrancier : que faire, pour vaincre l'ennemi triomphant? Faut-il maintenir l'abus, sous prétexte que contre lui, également, l'on abuse? Faut-il se cramponner et « se fixer au sol des deux pieds », comme les

soldats de Tyrtée? Non. Il faut aimer assez la vérité pour oser regarder et comprendre. Il faut aussi avoir assez d'humilité pour reconnaître que si nos torts à nous, les théologiens philosophes, sont moins graves par leur objet, puisqu'ils maintiennent le divin et ne compromettent — encore bien faiblement — que la frêle culture humaine, toutefois c'est nous qui avons *commencé,* et que notre amende honorable est une dette.

Une récente discussion a réveillé parmi nous cette vieille question dormante. Soit à propos du dogme en général, soit à propos du divin en particulier, de très diverses conceptions se sont retrouvées en présence ; en tous cas, on les a vues reparaître à l'horizon, attirant ou repoussant les champions plus ou moins près, plus ou moins loin de leur zone d'influence.

A l'un des deux extrêmes, l'agnosticisme proprement dit équivalant à la négation de Dieu, et, à plus forte raison, à celle du dogme. A l'autre extrême, l'intellectualisme outrancier, aboutissant à l'anthropomorphisme. Entre les deux, mille nuances qui n'arrivent pas à se joindre.

Le présent travail voudrait s'établir dans ce milieu, et, y apportant s'il se peut quelques précisions, aider à la conciliation des esprits en délimitant le terrain où se peuvent rencontrer les *centres,* à défaut de la coopération des *extrêmes.*

C'est saint Thomas qui me servira de guide. On a dit récemment qu'en face de la « grande tentation philosophique de notre temps » : l'agnosticisme, « il y a mieux à faire que de venir à la rescousse avec des textes de saint Thomas et de l'Aréopagite ».

Ce qu'il y a de *mieux à faire,* à mon sens, c'est de venir à la rescousse avec la vérité, la vérité complète, comprenant à la fois ce qui fait l'illusion de nos adversaires et ce qui fait notre force à nous.

L'illusion de nos adversaires a un fondement : tout en a. Le découvrir et lui donner satisfaction, tout en repoussant les conséquences erronées qu'on en tire, c'est, je crois, la vraie méthode apologétique. C'est celle de la charité et de la justice, et c'est aussi celle du succès ; car nous ne vaincrons efficacement l'erreur qu'en lui montrant son point d'attache, et puisqu'elle s'insère dans le vrai comme le mal dans le bien, il fau d'abord poser ce vrai qui la trompe.

On nous prête à nous-mêmes l'illusion anthropomorphique, et c'est pour l'éviter, dit-on, qu'on se jette dans l'agnosticisme ou le panthéisme. Montrons que le point de départ de nos affirmations est ailleurs, et que cette erreur n'est point la nôtre. C'est à cela que serviront les textes de saint Thomas et de l'Aréopagite.

A voir que ces grands hommes exterminent l'anthropomorphisme par les textes les plus audacieux, et que d'ailleurs ils savent éviter l'agnosticisme et le panthéisme où versent nos adversaires, il y a peut-être une lumière ! A exagérer tout et à nier même le vrai, il n'y aurait que confusion et batailles vaines.

Je pose donc les questions suivantes :

Comment et dans quelle mesure pouvons-nous arriver à connaître Dieu ?

Que valent les propositions dites de lui ? L'expriment-elles formellement ? symboliquement ? analogiquement ? Ont-elles une valeur positive ? une valeur négative ?

Ces questions résolues, on aurait peut-être un instrument de solution tout trouvé pour éclairer d'un meilleur jour quelques-uns des problèmes récemment posés au sujet du dogme.

Quoi qu'il en soit, j'espère cette fois n'étonner personne. C'est saint Thomas qui parlera : on a coutume de l'écouter, parmi ceux que troublent les récentes controverses. Je me mêle à eux, ainsi qu'un très humble auditeur.

I

Notre connaissance prend son origine dans les sens, et elle doit donc s'étendre jusque-là seulement où le sensible la peut conduire.

Or, en partant du sensible, où peut-on parvenir, quand il s'agit de la connaissance de Dieu ? Évidemment pas à connaître son *essence,* puisque celle-ci, pour être connue par le moyen de ses effets, devrait nécessairement s'y être épuisée, de telle sorte que d'une façon ou d'une autre ils l'égalent. Or, cela n'est pas et ne peut pas être, pour mille raisons qui

se résument en celle-ci, que l'infini est incommunicable ; que l'éveil du néant est toujours partiel ; que le Tout et le rien en conflit dans la création ne peuvent donner lieu, comme en mathématiques, qu'à une quantité finie quelconque.

Toutefois, puisqu'il y a dépendance, donc relation d'un certain genre, entre la créature et Dieu, on doit pouvoir passer, avec les précautions que de droit, de l'une à l'autre. La relation crée un pont, et quelque obscur qu'en soit le bout, quelque enveloppé de brumes de l'infini, on en pourra parler en quelque manière.

On pourra dire d'abord : Il est! car il faut que le *pont* repose. Si tout ce que nous voyons est reconnu *relatif,* on demandera : Relatif à quoi? et il faudra donner une réponse. Puisque les créatures descendent de Dieu selon un certain ordre, on peut, en suivant à rebours cet ordre, cheminer par elles vers Dieu. C'est, en effet, par le même chemin qu'on descend et qu'on monte, les deux bouts de la route étant suffisamment distingués (1).

On pourra ensuite, non moins certainement, déterminer quelques conditions du premier Principe, à savoir celles qui sont requises pour qu'il joue son rôle. Relatif à quoi? disions-nous à l'instant : la plus maigre réponse qu'on puisse faire sera celle-ci : Relatif à un *non-relatif*. Qui ne concéderait pas cela devrait renoncer à l'intelligence, ou bien alors renoncer à Dieu; car on n'appelle pas Dieu, je pense, le démiurge, la grande *Conscience* ou *Personne première* de Renouvier, à l'égard de laquelle, il le dit en très propres termes, l'anthropomorphisme est la loi (2). Or, on ne se doute pas de ce qui peut sortir de cette idée : le *non-relatif,* par l'usage simplement continué de notre faculté raisonnante.

Et ce ne sera point là dépasser la question *an est,* mais seulement en déterminer le contenu ; car demander si Dieu est, c'est demander s'il y a dans l'être total une réalité répondant à *tel rôle*. Le rôle est donc inclus, ainsi que ses conditions, dans la question *an est,* et celle-ci n'est point dépassée jusqu'ici.

(1) *Contra Gentes,* l. IV, c. I.
(2) *Histoire et solution des problèmes métaphysiques,* p. 442.

Or, c'est tout. De suite on passe aux corollaires. Toute la théodicée naturelle, aux yeux de saint Thomas — et il le répète sans cesse — n'est qu'une réponse à cette question : *an Deus sit* (1) ?

Comment procède cette science, le voici, toujours d'après le même maître.

L'analyse du rôle de Dieu par rapport à ses créatures conduit à dire qu'il est cause selon toutes les manières dont il convient à la cause universelle d'être cause, à savoir cause *efficiente,* cause *exemplaire,* cause *finale,* et que, par conséquent, il réalise les conditions générales d'une telle cause ; exemple : la *personnalité,* la *vie,* la *pensée,* le *vouloir,* etc., etc. Il y a là tout un ensemble de déductions difficiles à établir, mais qui peuvent prétendre arriver à la rigueur complète. C'est la *via causalitatis* des classiques.

En second lieu, ayant à réaliser les conditions susdites à l'égard de ses créatures, le premier Principe ne pourra se voir attribuer ce qui empêche précisément les créatures de le manifester pleinement, à savoir le caractère *fini* de leur nature, réduit à une *essence,* et par là leur caractère temporel, changeant, matériel, improvident, limité en sagesse, etc., etc. D'où encore une série de conclusions parfois nouvelles, parfois coïncidant avec celles qu'obtenait la première *voie,* mais qui leur serviront de contre-épreuve. C'est la *via negationis.*

Enfin, la *via eminentiæ* permet d'achever la route. De ce que sa nature, à Lui, n'est pas finie par une *essence,* on conclut que ce qui lui est attribué comme nécessaire à son rôle de première Cause lui appartient non d'une façon telle quelle, mais d'une façon suréminente, tellement que les notions employées dans son cas deviennent fautives, si on les prend selon le mode où elles conviennent aux créatures, et que nos perfections à nous, on doit les lui refuser d'une certaine manière *en nature,* mais afin de les lui donner mieux.

C'est cette dernière affirmation que nous avons surtout à étudier ici. Nous voulons, en effet, savoir si les attributions que nous faisons à Dieu sont purement *symboliques ;* si, au

(1) Cf. In Boet. : *De Trin.*, q. I, art. 2.

contraire, elles sont *formelles* à tel point que ce que nous disons de Dieu prétende à le *définir ;* ou bien, enfin, s'il n'y aurait pas un troisième terme à ce dilemme supposé, de telle sorte que ni on ne devrait prétendre à une définition de ces termes, ni on ne devrait pour autant affirmer la complète indétermination de la pensée relative à Dieu.

Là s'insérera la théorie célèbre de l'*analogie,* qui a été comprise par les penseurs chrétiens de plus d'une manière ; qu'on a vue quelquefois entièrement faussée, comme il arrive à toute donnée imposée plus ou moins par la tradition et à laquelle, pourtant, certains états d'esprit sont rebelles ; mais que nous voulons prendre à sa source même, chez ceux qui en ont élaboré plus que tous la notion : Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

*
* *

Procédons par approches successives, et demandons-nous d'abord avec saint Thomas : Est-ce que les noms que nous donnons à Dieu visent sa substance, ou bien seulement sa causalité même ? Sont-ce des noms de rôle ou des noms de personne ? (*Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.* Ia pars, q. XIII, art. 2.)

Une telle question pourrait être fondamentale, si elle n'offrait encore une équivoque. Si, en effet, les noms appliqués à Dieu sont simplement et en toute rigueur des noms de rôle ; si dire de Dieu : Il est intelligent, cela veut dire seulement : Il est auteur de l'intelligence ; il est vivant : Il est source de vie, nous restons dans l'agnosticisme, et nous avons posé simplement, à la façon de Spencer, *l'Inconnaissable nécessaire.*

Or, voyez les inconvénients qui s'ensuivent.

D'abord on pourra dire de Dieu tout ce que l'on voudra, à moins qu'on ne préfère n'en rien dire. On pourra affirmer qu'il est corps, qu'il est plante, qu'il est animal, qu'il est chaleur, lumière, pesanteur, sécheresse, etc., puisqu'il est cause de toutes ces choses, et que les noms qui lui sont donnés n'exprimeraient, par hypothèse, que sa causalité même.

Ensuite, n'est-il pas clair que tout effet procède d'un agent

en raison de quelque chose qui est en lui, de sorte que, par exemple, en Celui qui est la cause transcendante de notre science, il doit y avoir quelque chose qui ait rapport à cette science assez pour être notifié par le même mot, bien que peut-être ce mot science, laissé à sa valeur humaine, ne puisse exprimer la réalité dont on parle d'une façon pertinente (1).

Et puis, enfin, il y a le sens commun, qui pense bien qualifier Dieu *en soi,* d'une certaine manière, manière à définir d'ailleurs, et à défendre soigneusement contre l'anthropomorphisme.

Autre question (*ibid.*) : Les noms que nous donnons à Dieu et qui, nous en convenons maintenant, visent sa substance, prétendent-ils à la qualifier d'une façon *positive,* ou bien leur sens est-il simplement négatif?

Saint Thomas répond que cette dernière façon de s'exprimer, aussi bien que celle de tout à l'heure, *semble* fautive, *videtur esse inconveniens.* Il s'exprime à son tour avec précaution ; car un sens vrai se cache sous cette double sentence, et saint Thomas dira lui-même que l'opinion qu'il combat ici et la sienne ne diffèrent qu'à la surface. Quoi qu'il en soit, en rigueur d'expressions on ne doit point admettre, dit-il, que les noms donnés à Dieu ne comportent qu'un sens négatif. Les mêmes motifs que tout à l'heure s'y opposent. Pas de raison, en ce cas, pour employer un mot plutôt qu'un autre. Si l'on dit : Dieu est bon, pour dire : Il n'est pas mauvais, pourquoi ne pas dire : Il est un corps, pour signifier qu'il n'est pas un être *en puissance?* L'objection paraît de mauvaise foi ; mais c'est que l'opinion combattue, bien que d'intention excellente peut-être, prête à ce genre de querelles par la façon incorrecte dont elle s'exprime.

Deuxièmement, cette façon de comprendre les *noms divins* n'est pas moins contraire que la première au sentiment commun de ceux qui parlent de Dieu. Ce n'est pas cela qu'ils entendent mettre dans leurs mots. Or, ce qui est dans leurs mots, ce doit bien être, *sous une forme ou sous une autre,* ce qu'ils veulent y mettre.

(1) Cf. In I Sent., dist. XXXV, q. I, art. 1 ad 2^{m}.

Enfin et surtout, toute négation se fonde sur quelque chose d'existant, et si l'on dit : L'homme n'est pas un cheval, la vérité de la négation se fonde sur la nature humaine, qui n'est pas compatible avec l'autre. Si donc l'ignorance, par exemple, est niée de Dieu, il faut que ce soit en raison de quelque chose de positif qui est en lui, et ainsi il faut poser en lui, *sous une forme ou sous une autre, toujours,* l'opposé de l'ignorance (1).

Il faut donc dire que certains, du moins, parmi les noms appliqués à Dieu ont un sens *positif,* se référant à la substance divine, sans préjuger, d'ailleurs, si la *positivité* dont on parle, et qui est relative à l'objectivité *telle quelle* du concept que nous exprimons, ne tournera pas au négatif, quand il s'agira de qualifier non plus cette objectivité elle-même, mais la *valeur de définition* qu'elle implique.

Cette dernière distinction est évidemment capitale, et c'est de l'avoir oubliée qui a créé entre nous, récemment, plus d'une vaine bataille. Mais je reviendrai tout à l'heure sur ce point.

Il s'agit maintenant de savoir, étant accordé que les noms divins ont un sens positif, relatif à la substance divine, de quelle manière on entend que celle-ci se trouve qualifiée par eux. Quelle en est la valeur, et sur quelles considérations est-il possible de fonder les prétentions qu'on leur prête ou les insuffisances qu'on y relève ?

Ce nouvel état de la question provoque chez saint Thomas le développement d'une doctrine profonde, incessamment citée, bien rarement comprise. Le résumé en est donné en termes d'une brièveté magistrale dans l'article 2 de la question XIIIe de la *Somme théologique.*

« Les noms que nous donnons à Dieu le signifient selon que notre intelligence peut le connaître. Or, notre intelligence, connaissant Dieu par les créatures, le connaît précisément dans la mesure et selon le mode où les créatures les représentent. Or, nous avons montré plus haut que Dieu porte en soi, avant de les communiquer aux créatures, toutes les perfections que celles-ci possèdent, étant absolument et universellement parfait, de

(1) In I Sent., dist. XXXV, q. I, art. 1 ad 2^m.

sorte que chaque créature le représente et lui est semblable pour autant qu'elle possède elle-même une certaine perfection. *Non pas qu'elle soutienne avec lui quelque rapport d'espèce ou de genre;* mais en tant qu'il est, lui, le principe transcendant (*excellens principium*) duquel la nature de ses effets ne peut que déchoir, gardant cependant avec lui une similitude telle quelle (*aliqualem similitudinem*), de *la même manière que les natures des corps inférieurs représentent la vertu solaire.* »

« C'est ce qui a été exposé plus haut quand on traitait de la perfection divine. Et ainsi les noms dont il est question signifient bien la substance divine, mais imparfaitement, comme aussi imparfaitement les créatures la représentent. Quand donc on dit : Dieu est bon, le sens n'est pas : Dieu est cause de bonté; ni : Dieu n'est pas mauvais ; mais le sens est : *Ce que nous appelons bonté dans les créatures préexiste en Dieu selon un mode supérieur.* »

Approfondir cet admirable passage, c'est éclairer toute la question présente. Or, les éléments de ce commentaire nous sont fournis par saint Thomas lui-même dans la question à laquelle il se réfère (1) et qui répond aux préoccupations actuelles, parce qu'il répond aux préoccupations éternelles.

La première chose à se demander — à supposer que Dieu puisse être atteint en tant que premier Principe, ce que nous supposons prouvé — c'est si ce Principe premier doit être compris à la façon d'un *indéterminé potentiel* qui se développe, ou à la façon d'un *acte* antérieur aux choses, et que celles-ci expriment ou manifestent à leur manière.

La première hypothèse est attribuée par Aristote aux Pythagoriciens et à Speusippe (2) ; c'est dire qu'elle n'est pas très nouvelle. On sait assez quels développements elle a pris de nos jours et quelles ténèbres elle a jetées sur la philosophie contemporaine.

Saint Thomas la réfute d'après les principes de la *puissance* et de l'*acte*. Il y a bien en effet, dit-il, un premier principe

(1) *Sum. theol.*, q. IV : Cf. adhuc q. II, *De Veritate*, art. 1.
(2) XII *Métaphys.*, apud D. Th. lect. 8.

indéterminé, base de l'évolution universelle, à savoir le principe matériel, la potentialité pure que l'effort de la nature mène à l'acte; mais ce principe ne suffit pas, et ce n'est pas lui que nous pouvons appeler Dieu. Ce qu'on appelle Dieu, c'est le premier principe efficient; or, celui-ci ne saurait être indéterminé dans le sens d'*imparfait*, et s'il convient de le dire indéterminé en un autre sens, ce sera par perfection pleine. Qu'est-ce que l'agent, en effet, si ce n'est ce qui fait passer la puissance à l'acte? Et comment le ferait-il, si lui-même n'était d'abord en acte? Partout et toujours l'acte précède la puissance, et si la graine est le principe de l'arbre, c'est en vertu d'un agent d'où elle-même procède et qui contient virtuellement ce qui en doit sortir. Il faut donc supposer à la base de l'activité universelle un agent qui contienne en soi l'*acte* qu'elle manifeste; qui soit donc lui-même *acte, perfection, être plein,* et cela au degré suprême.

Il s'ensuivra (1) que les perfections égrenées dans les créatures, et dont chacune représente un certain aspect de l'être, un *acte* défini et limité, une *essence,* devront se retrouver dans le premier Agent, non telles qu'elles sont ici, mais *à l'état de synthèse,* dans la virtualité totale de l'*Acte pur,* de l'*Être subsistant,* à la manière dont la lumière contient ce qui s'épanouit sous son influence.

Comment, en effet, le principe de l'être ne posséderait-il pas tout l'être, et comment les essences qui en épanouissent la notion pourraient-elles prétendre faire autre chose qu'épanouir aussi la perfection suprême du premier Existant qui est leur source? Une perfection, en effet, ou qualité — on prend ici ce mot dans son sens générique — perfectionne son sujet non en tant que juxtaposée à lui, mais bien en qualifiant son *être*. Ce qu'on appelle posséder la sagesse, c'est *être* sage, c'est-à-dire être d'une certaine façon que le mot sage entend déterminer. Or, si Dieu *est* pleinement, en tant que principe de tout l'être, rien ne peut lui manquer de ce que les mots que nous employons ainsi déterminent. Peu importe que cela ne soit pas *déterminé* en lui, ainsi que nous verrons : cela y *est,* et cela

(1) *Ibid.*, art. 2.

suffit pour qu'on dise : Il est universellement parfait. Si nous ne pouvons prétendre, nous, ni nulle créature, à cette perfection pleine, c'est que dans une large mesure nous ne *sommes* pas. Les essences se partagent l'être, et nous n'en avons qu'une, et nous ne la réalisons même qu'imparfaitement. Tout le reste de l'être nous demeure étranger. Mais Dieu, qui est source de l'être, possède tout l'être, et rien de ce qu'on désigne sous ce nom ne peut donc prétendre à quelque chose qu'il n'ait point, à moins précisément que ce ne soit un *vide*. Dieu *est* pleinement, et cela équivaut à dire : Il est parfait.

Cette notion de perfection divine s'éclaire encore à l'article 3, à propos de la question : Est-ce qu'une créature peut être semblable à Dieu? Cette question, en effet, dans la pensée de saint Thomas, revient à demander si le genre de perfection qui convient à Dieu peut être participé, et comment, par la créature. Elle tend donc à éclaircir aussi la question à nous proposée.

Or, la réponse est celle-ci. La similitude en général naît d'une détermination identique dans les objets que l'on considère. Appelons *forme* le principe déterminateur : nous dirons que deux êtres sont semblables quand ils communiquent dans leur forme. Or, cela se peut de trois façons.

La forme participée ici et là peut être participée selon la même *raison* (c'est-à-dire de façon à répondre au même concept) et en même temps selon le même *mode* (c'est-à-dire dans la même mesure), et alors, il y a non seulement similitude, mais égalité dans cette similitude, et par suite similitude complète. Telles, au point de vue couleur, deux murailles également blanches.

Ou bien la forme participée l'est bien encore selon la même raison, mais non plus selon le même mode. Il y a alors similitude réelle, mais avec une différence de degré, et par conséquent, déjà, similitude imparfaite.

Notons que le point de vue anthropomorphique, en ce qui concerne Dieu, consisterait à s'arrêter là et à dire : L'homme est semblable à Dieu, et par conséquent les notions applicables à l'homme sont applicables à Dieu avec une différence de degré, dût-on porter ce degré à la limite, sans consentir

toutefois à changer de genre. Nous allons voir combien ce point de vue et celui de saint Thomas diffèrent (1).

La troisième façon de similitude consiste, pour deux êtres, à communiquer dans la même forme, mais selon des *raisons* différentes, c'est-à-dire que ce qui se trouve dans l'un réalisé en une certaine nature d'*acte,* répondant en nous à tel concept défini, se trouvera dans l'autre réalisé autrement, de façon soit à correspondre à un autre concept, comme nous le disions tout à l'heure de la lumière par rapport à ce qu'elle engendre, soit à dépasser tout concept, ne pouvant être représenté correctement par aucun.

Ce dernier cas sera celui de Dieu ; mais toujours sera-t-il qu'une certaine *ressemblance* devra être admise entre lui et nous par cela seul qu'il est principe. On ne comprend pas, en effet, ainsi qu'on le disait à l'instant, qu'un agent puisse agir autrement qu'en communiquant d'une façon ou d'une autre ce qu'il possède. La causalité est évidemment une *communication* d'un certain genre, de telle sorte qu'à constater ce qu'acquiert le patient on le puisse attribuer à l'agent à titre *d'équivalent,* sous une forme quelconque. Cette conclusion n'est pas ambitieuse : la plupart des théories de la *cause* s'en peuvent accommoder. Or, cela suffit ici. Ce qu'on dit être commun à la cause comme telle et à l'effet comme tel, c'est ce qu'en philosophie thomiste on appelle l'*acte ;* c'est ce que saint Thomas appelle ici *communicatio in forma,* en prenant ce dernier mot, qui est celui du principe déterminateur, dans son sens le plus générique. On ne nie donc pas pour cela qu'il ne puisse y avoir, en passant de l'agent au patient, une *transformation d'acte,* et que celle-ci, relative dans le cas des agents créés, ne puisse aller, quand il s'agit de la divinité et de ses effets, jusqu'aux limites de l'incommensurable. Si l'agent est *univoque,* c'est-à-dire s'il tend à produire, à niveau, un être de même espèce, il y aura, entre l'agent et l'effet, une ressemblance d'*espèce.* Si l'agent occupe le rang d'une cause générale, il n'y aura entre lui et son effet qu'une similitude de genre. Enfin, si l'agent est en dehors des espèces et des genres, comme c'est le cas de

(1) Cf. I *Contra Gentes.* c. XXVIII.

Dieu, ses effets ne pourront lui ressembler ni en espèce ni en genre, mais seulement selon une analogie telle quelle (*aliqualem analogiam*), analogie qui s'appuie sur ceci que les créatures sont *être*, et qu'elles sont donc semblables, *en tant que telles,* au premier et universel principe de tout l'être (1).

Nous sommes bien loin de l'anthropomorphisme !

*
* *

Il faut maintenant, partant de cette notion, en tirer les conclusions relatives à la manière dont nous pouvons parler de Dieu, et croire, parlant de lui, exprimer réellement sa nature.

Il y a là, on le voit, deux questions assez distinctes. Premièrement, que peut-on dire de Dieu avec vérité et que n'en doit-on pas dire? Deuxièmement, s'il s'agit de ce qu'on en peut ou doit dire, quelle valeur accorder à ces *vérités,* et en quel sens prétendent-elles ou ne prétendent-elles pas exprimer Dieu? La question générale posée dans ce travail se trouve ainsi serrée de plus près, et nous en possédons les principes.

Or, voici ce qu'en dit notre auteur (2).

Puisque nous attribuons à Dieu toute perfection attribuable à la créature, mais que nous disons de cette perfection qu'elle est en Dieu selon un mode supérieur, tout nom qui impliquera une perfection sans inclure aucun mode sera applicable indifféremment à Dieu et à la créature. Ainsi nous attribuons à Dieu la *connaissance,* parce que le mot connaissance abstrait de toute façon spéciale de connaître, et que par là il laisse place à la transcendance. Au contraire, tout nom qui impliquera l'imperfection du mode créé ne sera point applicable à Dieu, à moins que ce ne soit par métaphore. C'est ainsi que nous disons : Dieu voit, Dieu entend, Dieu se met en colère. Et finalement, tout nom qui portera dans sa signification même l'indication du mode transcendant qui convient à Dieu jouera à son égard le rôle de nom propre : telles les expressions *Souverain Bien, Premier Être, Cause suprême,* etc...

(1) *Loc. cit.*

(2) Nous suivons surtout, ici, le *Contra Gentes* (l. I, c. XXX-XXXVI), où la suite de la doctrine est plus apparente. Cf. adhuc I Sent. Dist. XXII, q. II.

Toutefois, cela ne fait qu'effleurer la difficulté ; car lorsque nous disons de certains noms qu'ils expriment des perfections sans défaut, par conséquent des perfections applicables à Dieu, nous en parlons *quant à la chose même que veulent désigner ces noms,* à savoir le degré de *perfection,* d'*acte,* d'*être,* en un mot, qu'ils impliquent ; mais non pas *quant à la façon dont nos mots le peuvent exprimer,* puisque ceux-ci, empruntés toujours à l'ordre humain, impliquent toujours, comme tels, une imperfection.

Nous touchons là à une distinction qui sert à saint Thomas de cheville ouvrière, en tout ce qui touche aux noms divins. Toujours il distingue, d'une part, ce qu'il appelle *res significata,* ou *ad id quod significandum nomen imponitur,* et, d'autre part, le *modus significandi* emprunté à notre expérience.

Nos mots, en effet, expriment nos concepts, comme nos concepts veulent exprimer les choses. Or, nos concepts, nés du sensible, ne dépassent pas, quant à leurs modes d'expression, les modes du sensible. Tout ce que nous signifions, nous le signifions soit comme *essence,* comme lorsque nous disons la *bonté,* soit comme *sujet* possédant cette essence, comme lorsque nous employons le mot *bon.* Or, la bonté *ainsi signifiée* n'est pas chose subsistante, et n'est donc pas, comme telle, applicable à Dieu en qui nous sommes tenus de ne rien concevoir qui ne soit subsistant, sous peine d'aller au blasphème et au ridicule.

De son côté, le mot *bon* désigne un subsistant ; mais par cela même, selon le langage humain, il implique une composition dans l'être ainsi désigné. Un être bon, c'est un être qui *possède* la bonté, et qui ne fait donc pas un avec elle. Or, en Dieu, tout est un, et le mot *bon,* ainsi pris, ne lui est donc pas applicable.

Par ailleurs, puisque les essences divisent l'être, toute essence exprimée à part implique limitation et détermination négative. C'est en ce sens que Spinoza a pu dire avec vérité : *Omnis determinatio est negatio ;* car toute détermination, dans l'ordre des choses que nous connaissons et auxquelles nous empruntons notre langage, se fait par attribution d'une *certaine* essence, que le langage exprime dans son unité. Or,

qui dit unité dit corrélativement exclusion, puisque l'*un* se définit : *Indivisum in se et divisum a quolibet alio.*

En s'en tenant donc à la teneur naturelle et courante du langage humain, en connotant ses *modes,* il serait faux de dire : Dieu est bon ; car, Dieu est bon, cela voudrait dire alors : Dieu possède, *sous une forme distincte et définie en soi,* cette qualité que nous appelons la bonté ; or, cela est plus que faux, cela est ridicule *(omnino erroneum et ridiculum)* (1).

Dieu possède la bonté uniquement et exclusivement *en tant que principe de l'être,* et en tant que l'être incluant toutes les essences et servant d'accolade à leurs perfections, on ne peut refuser sans blasphème aucune de celles-ci à Celui qui en est la source. Seulement, sa façon à Lui de les posséder n'est pas celle des créatures. Celles-ci émiettent la perfection : Dieu l'unifie et en efface toutes les limites, de sorte que, sous cet angle, il n'y a plus en lui ni *essence,* ni *qualités,* ni *attributs* possibles. Il devient faux de parler de *ses* perfections, bien qu'on affirme *sa* perfection, perfection qui les comprend toutes, à savoir celle de l'*être* contemplé dans sa source.

Qu'on prenne bien garde à ces dernières expressions, et qu'on n'aille pas penser que si les autres *qualités* sont refusées à Dieu *en nature,* du moins l'*être* lui appartient sans restriction aucune et sans nulle correction de nos concepts. Cela n'est pas moins faux que le reste. C'est bien universellement que saint Thomas répète à chaque instant cette formule : *Nihil dicitur univoce de Deo et creaturis* (2).

On trouve dans les *Pensées* de Pascal cette phrase tant de fois citée : « S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible... Nous sommes incapables de connaître ni ce qu'il est, *ni s'il est.* » Je suis porté à croire que ces mots n'expriment pas précisément, chez Pascal, l'impossibilité prétendue de démontrer Dieu, impossibilité que Pascal n'exprime nulle part ailleurs dans les termes absolus qu'on vient de lire ; mais bien, à un niveau très supérieur, l'impossibilité de rattacher Dieu, *de plano,* à aucun de nos concepts, même le plus épuré, celui de

(1) Quæst. II, *de Veritate,* art. 1, init.
(2) *Sum. Theol.,* Ie pars, q. XIII, art 5.

l'être. On voit assez que ces deux idées ne sont pas identiques. La première est une erreur philosophique ; la seconde est la plus haute vérité que nous puissions atteindre (1). L'Aréopagite n'a-t-il pas dit, à coup sûr aussi audacieusement que Pascal : « La connaissance a pour objet les existants, et Dieu est au-dessus de toute existence (2). » Les grands mystiques thomistes n'ont-ils point parlé avec une sorte d'épouvante religieuse du *néant de Dieu,* et de la supériorité de la nuit sur le jour pour exprimer ce qu'il est ?

A vrai dire, le mot *être* appliqué à Dieu possède quelque avantage sur les autres. Saint Thomas en fournit les raisons (3) en s'appuyant sur les principes que nous avons exposés d'après sa doctrine. C'est d'abord que le mot être n'exprime aucune essence, et que par là il convient particulièrement à Dieu, qui n'a pas d'essence définie ou définissable. C'est en second lieu à cause de son universalité, due elle-même à son indétermination, laquelle le met à même d'exprimer en le déformant le moins possible le *pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum* de saint Jean Damascène. C'est enfin la façon spéciale dont il se présente dans la définition biblique : *Celui qui est,* façon qui ouvre une perspective sur une mesure de durée qui n'en est pas une, à savoir l'indéfectible, et indivisible, et immuable éternité.

Mais s'il y a lieu, pour ces motifs, d'accorder une certaine supériorité au mot *être,* il faut pourtant comprendre que cette supériorité est toute relative ; la critique que nous venons de faire des mots humains s'applique à lui d'une façon à peine atténuée. Lui aussi, au concret, exprime un *sujet* que nous concevons comme distinct de l'être qui lui arrive, et à l'abstrait, une *qualité,* ou *essence générale.* L'*être* dont nous parlons est toujours ou bien *res existens,* ou bien *actus existentis,* et dans les deux cas il faut dire : *Absit hoc a magno Deo.* C'est pour cela que saint Thomas répète à plusieurs reprises que Dieu n'est proprement la matière d'aucune science, pas même de la métaphysique. Celle-ci pourtant est bien la science

(1) Q. II, *de Veritate ;* art. 1, ad 9m.
(2) Cité par saint THOMAS, In I *Sent.*, q. I, art. 1, arg. 1.
(3) Ia pars, q. XIII, art. 11.

de l'être, de l'être en tant que tel (*ens in quantum ens*), et Dieu y devrait donc entrer à ce titre, si, *de plano,* la notion d'être lui était applicable. Mais non ; il lui est transcendant, et ce n'est qu'à titre de Principe de l'être, principe ineffable et innommable, que Dieu intervient dans la spéculation métaphysique (1).

*
* *

Pour ces raisons, saint Thomas affirme sans restriction que les noms humains, même les meilleurs, peuvent être niés de Dieu aussi bien qu'ils en peuvent être affirmés, *possunt et affirmari de Deo et negari.* Il est vrai de dire : Dieu est bon, et il est vrai de dire : Dieu n'est pas bon. Non pas certes pour dire : Il est mauvais, ou : Il ne s'occupe pas de nous, ni rien d'autre semblable ; mais dans le sens transcendant énoncé tout à l'heure, à savoir qu'il n'y a en lui ni essence, ni qualité, ni perfection définie à part ; mais seulement l'océan de l'être, ou pour mieux dire sa source, sans plus de cloisons qu'elle n'a de limites.

Quant à essayer de signifier le mode de suréminence qui exclurait de nos mots toute équivoque, et qui ne permettrait plus de les nier avec vérité, nous ne le pouvons pas ; car il faudrait pour cela connaître Dieu en lui-même ; saisir cette unité riche d'une multiplicité virtuelle et formelle infinie, et cela nous est impossible. La seule façon en notre pouvoir de connoter le mode divin est négative, comme lorsque nous disons : Dieu est éternel, pour dire qu'il n'est pas dans le temps ; ou : Il est infini, pour dire qu'il n'est pas limité en essence ; ou : Il est immense, pour dire qu'il n'est pas dans l'espace. Ou bien alors nous nous appuyons sur les relations de la créature à Dieu, et pour signifier de quelle façon il est bon, nous disons : Il est le Souverain Bien ; de quelle façon il est intelligent : Il est l'Intelligence première ; de quelle façon il est cause : Il est la Cause suprême ; de quelle façon il est : Il est l'Être premier, comme pour dire : Il est bon, intelligent,

(1) *In Metaphys. Proœmium.*

cause, être, etc., à la façon dont il convient que le soit Celui qui est la source de toute bonté, de toute intelligence, de toute cause, de tout être. Et il est trop clair que cela n'apprend rien. On *refuse de rien refuser* à la Cause première ; on *affirme* corrélativement qu'il faut lui accorder tout ce qui implique perfection dans son œuvre ; mais cette affirmation n'ajoute rien à la négation première ; cette exigence n'est que la forme positive de ce refus, et il reste vrai de dire : Nous ne savons pas ce que Dieu est ; mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste. *Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia sé habeant ad ipsum.*

Nous retrouvons ainsi, après un détour explicatif, la doctrine ci-dessus exprimée, à savoir qu'à propos de Dieu, la question *an est* ne se dépasse point, et que tous les termes qui soi-disant le définissent, voulant répondre à la question *quid est,* n'ont au fond qu'une valeur *négative* ou *relative* (1).

Les *Questions disputées* (II *de Potentia,* art 5, ad 2m) contiennent un passage qui éclaire admirablement cette profonde doctrine. « Quand on affirme, dit-il, qu'on peut nier avec vérité tout ce qu'on a coutume d'affirmer de Dieu, il ne s'ensuit pas que ces affirmations soient fausses, mais seulement qu'elles sont insuffisantes et comme *incohérentes* (*incompactas*). En effet, quant à la chose que l'on veut signifier, elles sont vraies, puisqu'en Dieu, comme il a été dit, les qualités qu'on lui attribue existent *d'une certaine manière ;* mais la façon dont on signifie cette chose vraie est fautive ; car chacun des noms employés signifie une certaine qualité *définie,* et de cette manière-là, rien ne peut être attribué à Dieu, comme on l'a dit. C'est pourquoi les propositions dont on parle peuvent être absolument niées (*absolute negari possunt*) parce qu'elles ne conviennent pas *telles qu'elles sont affirmées.* Elles sont affirmées en effet telles qu'elles sont dans notre intelligence (les mots ne faisant que refléter les concepts), et elles ne conviennent à Dieu que d'une façon plus sublime (*sublimiori*

1 *Contra Gentes, loc. cit.*

modo). C'est pourquoi l'affirmation de ces mots est dite incohérente (*incompacta*) c'est-à-dire mal jointe d'une certaine manière, en raison du mode fautif qu'elle implique. A cause de cela, selon la doctrine de l'Aréopagite, il y a trois façons d'envisager les noms dont on parle. Premièrement, on les affirme, comme quand on dit : Dieu est sage, ce qu'il faut affirmer en effet pour cette raison qu'il y a en lui quelque chose qui correspond et qui ressemble à la sagesse humaine émanée de lui. Mais parce que la sagesse n'est pas en Dieu à la manière dont nous la comprenons et la signifions, on peut la nier avec vérité et dire : Dieu n'est pas sage. Enfin, parce que la sagesse n'est pas niée de Dieu dans la pensée de lui refuser quelque chose, à savoir la perfection même qui correspond à ce mot *sage,* mais seulement parce que la sagesse est en lui selon un mode supérieur à ce que nous pouvons dire ou penser, à cause de cela il faut dire : Dieu est *super-sage* (*supersapiens*). Par cette triple façon de s'exprimer on donne suffisamment à entendre de quelle façon nous pouvons nommer et qualifier Dieu. »

Il faut remarquer que cette doctrine avait déjà été exprimée en termes des plus précis par Albert le Grand, dans sa *Somme théologique* (Tract. III, q. XIII. Membr. I *Solutio*) : « Je dis : Dieu est une essence ; mais tout de suite et avec plus de force je le nie, disant : Dieu n'est pas une essence, puisqu'il n'est pas de ces choses qui se définissent pour nous par genre, différence et nombre. Et après cela, de cette opposition j'infère : Dieu est une essence au-dessus de toute essence, et, procédant ainsi, mon intelligence s'établit dans l'infini et s'y noie : *Stat in infinito et diffunditur in illo.* »

« Dieu n'existe, dit encore Albert, selon rien de ce qui appartient aux existants : *Secundum nihil existentium existens* (*Ibid.,* arg. I). Aussi disons-nous que par nos forces naturelles nous ne pouvons connaître de lui, d'un concept positif, rien autre chose si ce n'est qu'il est. Ce qu'il est, nous n'y atteignons que sous le mode de l'infini (*non potest cognosci nisi infinite*) ; j'entends par là que si nous disons par exemple : c'est une substance *incorporelle,* décision négative, nous ne pouvons pas ensuite déterminément dire quelle sorte de substance il

est, ni en fixer le concept par genre, espèce, différence et nombre, de sorte que ce concept demeure indéfini, et *constitué seulement par la négation de ce qui finit les créatures* (1). »

Notons encore ces beaux passages :

« Dieu est à la fois *innommable* et *omninommable*. Il est innommable, et l'Innommable est le plus beau de tous ses noms ; car cela le place d'emblée au-dessus de tout ce qu'on pourrait essayer d'en dire. » — « Tout nom qui voudrait l'exprimer demeure noyé dans l'infini de l'admiration : *Omne nomen ejus manet in admiratione infinitum.* » — « Dieu ne s'y montre que dans l'extase d'un esprit en suspens en face de l'ineffable : *Quolibet nomine significatus, in admiratione remanet suspensionis infinitæ* (2). » — « Nous savons désormais que de Dieu nous ne comprenons ce qu'il est que selon un mode indéterminé (*infinite*) ; mais déterminément nous savons ce qu'il n'est pas, et c'est pourquoi il n'est pas de nom défini qui, comme tel, lui convienne (*definite non nominatur*). Et comme tout nom définit en la signifiant la substance de ce qu'elle nomme, puisqu'autrement le nom et la définition n'auraient plus le même objet, différant simplement par l'implicite et l'explicite, il est clair que, *absolument parlant* (*simpliciter*), Dieu est innommable, et qu'il est nommable seulement sous un certain rapport (*secundum aliquid*) (3). »

II

Nous sommes armés maintenant pour conclure et pour départager les doctrines.

L'agnosticisme consiste à dire : Puisque Dieu est au-dessus des genres et des espèces ; puisqu'il est au-dessus de l'existence dont les genres et les espèces se partagent la notion, et puisque, par ailleurs, nous ne connaissons rien que d'existant et ne défi-

(1) *Ibid.*, q. XIV, membr. I, Solutio.

(2) Tract. III, q. XVI. Ad 1m in contrarium.

(3) *Ibid.* — J'ai écrit récemment cette phrase : *Au point de vue absolu, tout ce que nous disons de Dieu est faux :* j'espère que ceux qui s'en sont étonnés voudront bien retrouver ici mes propres paroles sur des lèvres plus autorisées que les miennes.

nissons que par genres et espèces, Dieu nous est donc pleinement inaccessible. Il est l'Inconnaissable nécessaire ; notre meilleure façon de l'honorer, la seule qui lui convienne, c'est le silence. Nos paroles dites de lui non seulement sont insuffisantes, non seulement impliquent un mode déficient qui les rend fausses si l'on connote ce mode ; mais elles sont fausses *de toute manière,* ou pour mieux dire elles ne signifient rien et ne fournissent sur Dieu aucune indication utile.

Si l'on veut après cela concéder quelque chose, on dira : En face du grand mystère de Dieu, l'intelligence humaine, quelque impuissante qu'elle soit, ne peut se résigner à se taire. Afin de se satisfaire elle-même, elle l'invite à descendre au rang de ses *objets,* et elle tente de l'exprimer en fonction de son expérience. Mais ce travail étant purement arbitraire ne peut prétendre à rien poser qui possède une valeur objective. Nous restons dans notre ignorance ; nous la couvrons seulement par des symboles.

L'agnosticisme ainsi teinté s'appelle le *symbolisme,* et quand il joint à ses théories des préoccupations morales, il félicite les religions de ce qu'elles ont réussi à mettre l'inaccessible au niveau de l'action, et à fournir des règles de vie où l'Inconnaissable est amené à jouer un rôle que ne joueraient point, peut-être, dans l'état actuel du monde, les plus grandes vérités attingibles.

Il est facile de voir en quoi une telle doctrine est fatale ; en quoi elle prépare pour demain, si ce n'est pour aujourd'hui, la ruine de cela même qu'elle prétend sauvegarder. Mais ce n'est pas notre objet. Nous cherchons où est le vrai, où est le faux. Or, d'après ce que nous avons établi, le partage se fait de lui-même.

L'agnosticisme et le symbolisme ont ceci de vrai que les notions employées par nous pour exprimer Dieu ne le *définissent* pas ; ils ont ceci de faux qu'ils ne se rendent pas compte de ce que comporte pourtant de parfaitement *positif,* quoique non *défini,* cette simple affirmation qu'ils admettent avec nous : Dieu est source.

Si Dieu est source, comment ne posséderait-il pas, *sous une forme quelconque* (*secundum aliqualem analogiam*), ce que les

ruisseaux contiennent? Or, cela suffit, on a pu l'entrevoir, pour rétablir, de conclusion en conclusion, toute la théodicée naturelle.

Le quiproquo entre le symbolisme et nous consiste en ce que celui-ci croit, ou feint de croire, qu'en posant à propos de Dieu des *affirmations,* nous prétendons en donner, par pièces, la *définition,* et, par malheur, toutes les façons de parler populaires, et parfois même les dires de théologiens prêtent à cette confusion. Que de gens se figurent que, si nous avions dans l'esprit la liste complète de ce que nous appelons les attributs divins, nous connaîtrions Dieu tel qu'il est en lui-même ! Que d'autres pensent que Dieu comprend, se souvient, prévoit, s'inquiète, exauce, refuse, se décide à la façon humaine ! Les nécessités religieuses nous obligent à parler ainsi ; la Bible est pleine de ces façons de dire : et comment en employer d'autres ! Les plus épurées, en apparence, ne sont pas, tout au fond, moins fautives que celles-ci. Mais le malheur veut que, dans le domaine philosophique, on ne se défende pas toujours d'attacher à ces expressions le sens humain qui les rend philosophiquement dérisoires.

On a bien entendu parler de la doctrine de *l'analogie ;* on l'a puisée, dit-on, en saint Thomas, et l'on déclare l'embrasser comme traditionnelle ; mais beaucoup de ceux qui s'en recommandent ne se doutent guère des sacrifices intellectuels qu'elle comporte, ni du peu de rapport qu'elle a avec leurs conceptions familières.

Quand on dit par exemple : Il y a analogie entre l'intelligence divine et la nôtre, entre la bonté de Dieu et la bonté des créatures, on entend fort souvent le mot *analogie* dans le sens français courant, c'est-à-dire comme une *ressemblance* permettant l'application d'un même concept, et impliquant seulement une différence de degré ou de valeur. Or, rien n'est plus contraire à l'idée de fond de l'analogie thomiste (1).

Nous avons vu qu'il y a entre les notions appliquées à Dieu et les mêmes notions appliquées à la créature une différence non seulement de degré, mais de genre, ou, pour mieux dire,

(1) Cf. q. VII, *de Potentia,* art. 7, ad 3^m^.

puisque le divin est transcendant à tous les genres, qu'il y a entre elles une différence *incommensurable*. L'intelligence humaine est logée dans un genre ; l'intelligence divine n'est pas seulement dans un *autre*, elle est plus loin encore, puisqu'elle n'est dans *aucun*, et qu'il faut faire un saut dans le transcendant pour trouver le terme vers lequel s'oriente notre esprit en attribuant à Dieu l'intelligence.

Quelle résistance trouve en certains esprits cette conception pourtant si nécessaire ! *Inadéquates*, on concède facilement que les notions appliquées à Dieu le sont toujours ; mais l'inadéquat peut avoir cours dans le même genre d'objets et n'établir entre eux qu'une différence en quelque sorte quantitative. L'irritabilité du protozoaire sous l'action des rayons lumineux est, certes, inadéquate à la vision humaine : il y a cependant là des phénomènes du même genre. N'y aurait-il que cela entre l'intelligence divine et la nôtre ! Saint Thomas et Albert le Grand ne font nulle difficulté de dire, d'accord avec tous les grands penseurs, qu'il y a incomparablement plus de distance entre l'intelligence divine et l'intelligence humaine qu'entre celle-ci et la sensation ou la végétation, ou la matérialité pure (1), ou même le néant. Il est vrai qu'ils ajoutent aussitôt : S'il y a plus de *distance*, il y a d'une certaine façon moins de *différence*, en ce que le mot intelligence appliqué à Dieu nous met à son égard dans une position d'esprit correcte, au lieu que le mot sensation ou le mot végétation ne le feraient point. Mais au point de vue de la définition de Dieu, toutes expressions sont également impuissantes, et ce n'est pas assez de dire : Elles sont *inadéquates*, il faut aller jusqu'à dire : Elles sont *impertinentes*, dans toute la mesure où elles prétendraient *définir*.

Que signifie donc l'*analogie* affirmée par les grands scolastiques entre les notions attribuées en commun à Dieu et à la créature ?

Analogie ne signifie pas ici *ressemblance*, au sens français du mot, ce qui impliquerait philosophiquement, d'après la

(1) Albert le Grand ; Saint Thomas : II *de Verit.*, art. 11, arg. 5.

façon ordinaire de comprendre, qu'il y a, de Dieu à nous, *participation à des concepts définis et communs*. Analogie signifie simplement proportion, rapport, et de quelle manière la proportion ou le rapport se doivent comprendre ici, c'est ce qui ressort du rang qu'on donne à l'*analogue* dans la série logique des concepts.

Pour saint Thomas, l'*analogue* s'insère entre l'*équivoque* pur, ou rencontre verbale arbitraire, et l'*univoque,* qui supposerait participation à une notion commune ; il départage ces deux extrêmes conceptions et en extrait ce qu'elles contiennent de vrai l'une et l'autre.

« Les noms imposés en commun à Dieu et aux créatures, dit le *Compendium theologiæ,* ne sont dits ni d'une façon purement équivoque, ni d'une façon purement univoque. Pour que ce dernier cas se réalisât, il faudrait que les attributs prêtés à Dieu et les attributs correspondants chez la créature eussent même définition ; or cela n'est point. »

Nous avons dit, en effet, que les attributs divins ne correspondent point, du côté de Dieu, à des notions définies et distinctes, mais bien à un *indéterminé de perfection,* dont le caractère de source nous oblige à affirmer la plénitude, dont la richesse d'*acte,* une en soi, sert ensuite de fondement à nos attributions diverses, mais sans que celles-ci puissent prétendre, dans leur diversité, qualifier nommément des perfections correspondantes à chacune d'elles. Comment, dès lors, n'y aurait-il pas une *certaine* équivoque à parler, par exemple, d'intelligence divine, de personnalité divine, comme si ces expressions : *intelligence, personne,* avaient, à propos de Lui et de nous, une signification identique ?

Saint Augustin, ayant énuméré les *catégories* de l'être, ajoute : *Ab his omnibus proprietas summæ essentiæ evidenti ratione excluditur* (1). Je le crois bien ! Pour attribuer à Dieu quelque chose de défini et de définissable en fonction des *catégories,* il faudrait que chaque notion à lui attribuée comprît en même temps dans sa définition toutes les autres. Autrement, elle serait fautive, comme découpant ce qui est un,

(1) *De Cognitione veræ vitæ,* c. III.

comme posant des cloisons là où il y a simplicité au degré suprême. Or, qu'est-ce qu'une notion qui devrait se définir en enveloppant d'autres notions dont le défini, quoique divers, devrait en même temps être identique !... Quand nous disons : Dieu est sage, il faut comprendre, sous peine de blasphème, que la chose désignée, à savoir la sagesse divine, est la même identiquement que lorsque nous disons : Dieu est bon, puisque ce qui est désigné, c'est son être. Les noms n'en sont pas pour cela synonymes, puisqu'ils signifient tout d'abord nos pensées ; mais en tant qu'à travers celles-ci ils entendent signifier Dieu lui-même, ils sont de valeur absolument identique, et, par conséquent, de valeur nulle, en tant que définitions de Dieu : *Impossibile est quod per definitiones horum nominum definiatur id quod est in Deo* (1).

Si les noms que nous donnons à Dieu prétendaient à le définir, d'une façon totale ou partielle, il s'ensuivrait que Dieu n'est pas un infini, mais qu'une *essence,* élémentaire ou mixte, l'enferme. Or, Dieu n'a pas d'essence différente de son être même, et puisque tous nos noms expriment des essences, ils ne peuvent lui convenir sans se corriger à fond. La correction consiste, avons-nous dit, à les porter à l'infini, ce qui ne veut pas dire, ainsi que le croient quelques-uns, les exalter pour les porter *à la limite de leur genre ;* mais bel et bien leur enlever le sens *défini* qu'ils comportent ; les *désessentier,* si je puis ainsi dire, pour ne plus avoir qu'une *éminence formelle* qui en renferme le contenu en un plus haut état, c'est-à-dire dans l'inconnaissable. Comment, en effet, prétendre connaître encore ce qu'on a *désessentié,* puisque l'intelligence n'a d'autre objet à sa portée que les *essences?*

C'est bien pour cela que nous avons dit : Le mot être est celui qui convient le mieux au Premier Principe ; mais il ne convient pas, parce que lui aussi est une accolade d'essences. C'est seulement en tant que *principe* de l'être que Dieu peut se voir attribuer l'être, comme c'est seulement en tant que principe de l'intelligence qu'il peut se voir attribuer, dans un mode supérieur, la perfection que contient l'intelligence.

(1) *Compendium theol.*, c. XXVI.

Et enfin, pour la même raison, saint Thomas concède que Dieu n'est pas proprement, même en soi, un *intelligible;* il est seulement le Principe des intelligibles, et c'est en tant que tel qu'il a rapport à la connaissance, ou pour mieux dire que la connaissance a rapport à lui. Si nous pouvons le connaître et en parler d'une certaine manière, *balbutiendo ut possumus,* ce n'est pas qu'il soit intelligible, lui, mais parce que ses effets le sont (1), et après tous les efforts de l'esprit, il faut dire : *Deo non conjungimur nisi quasi ignoto* (2). C'est la forme intellectuelle de la parole évangélique, applicable à tous les domaines du relatif : *Quando feceritis omnia,... dicite : Servi inutiles sumus.*

Or, si les choses que nous disons de Dieu ne nous aident point à le *connaître* en lui-même, ne prétendent point à le *définir,* c'est donc qu'elles n'ont pas le même sens qu'appliquées à la créature; car en ce dernier cas nous prétendons bien connaître, en tout cas d'une façon partielle, et nous prétendons bien définir, sans que d'ailleurs le réel s'épuise dans la définition. Il y a donc là une *certaine équivoque,* si l'équivoque se définit d'une façon générale par la négation d'un concept commun, sans dire d'ailleurs si la diversité des concepts est *quelconque* (3).

Je dis bien : négation d'un concept commun; car il n'y a pas, dans le cas que nous étudions, diversité de concepts à proprement parler; il y a d'un côté un concept, par exemple celui de sagesse; de l'autre, l'absence de concept défini, les mots appliqués à Dieu signifiant « *infinite* », c'est-à-dire indéterminément, sans que nul concept puisse prétendre enfermer le significat et l'exprimer en lui-même. Il y a donc là une *équivoque* spéciale, que le cas de Dieu peut seul nous présenter, lui seul prêtant matière à des notions et à des paroles qui mettent en cause le transcendant.

Mais il y a plus, les notions appliquées en commun à Dieu et à la créature eussent-elles, par impossible, une définition

(1) *Ibid., corp. artic.*
(2) In Boet.; *De Trinitate,* q. I, art. 2 ad 4m.
(3) I pars., q. XIII, art. 10 ad 4m.

identique en tant que formes d'être, saint Thomas insiste pour dire que cela ne lèverait pas entièrement l'équivoque. N'y a-t-il pas équivoque, dit-il, à appeler *maison* le plan d'un architecte? Pourquoi, sinon parce que l'idée de maison se trouve réalisée ici et là d'une façon entièrement différente. Or, à supposer que la bonté, par exemple, fût en Dieu ce qu'elle est dans la créature, elle y serait pourtant réalisée d'une façon transcendantalement différente, puisqu'elle y serait subsistante, au lieu d'appartenir au genre *qualité;* puisqu'elle y serait à l'état *simple,* au lieu de requérir des *conditions* et de résulter d'elles (1).

De toute manière, il y a donc *une certaine équivoque* à parler de Dieu en empruntant des noms aux créatures.

Et cependant, il n'y a point là équivoque *pure : Non purè æquivoce ; non omnino æquivoce dicitur.* L'équivoque, en effet, est définie dans l'*Organon* comme un genre contenant des espèces. L'équivoque *pure* en est une, et dans son cas, l'attribution se fait, à propos de chaque sujet, sans nul égard à l'autre et à sa nature. Or, il est loin d'en être ainsi dans le cas de Dieu. Si on le prétendait, il faudrait revenir aux erreurs ci-dessus condamnées, à savoir qu'on pourrait dire de Dieu quoi que ce soit, comme on peut appeler Dragon, ou Chien, ou Balance, une constellation quelconque; que par ailleurs il n'y aurait nul rapport entre la créature et Dieu, nulle ressemblance d'aucune espèce, de sorte que ni nous ne pourrions rien démontrer de celui-ci en partant de celle-là, ni supposer que celle-là soit de la part de celui-ci l'objet d'une connaissance quelconque. Dieu, en effet, ne connaît la créature qu'en tant que la créature le participe, et la créature ne connaît Dieu qu'en tant qu'elle le retrouve en soi.

Aussi saint Thomas conclut-il après discussion que les noms appliqués en commun à Dieu et à la créature sont « attribués à Dieu en raison d'un certain rapport qu'il entretient avec les choses où notre intelligence puise ses concepts », et que, par conséquent, il n'y a point là équivoque pure (2).

(1) Q. VII, *de Potentia,* art. 7, corp. init.
(2) *Compendium theologiæ,* loc. cit.

Qu'y a-t-il donc alors? Il y a *analogie,* c'est-à-dire proportion. Seulement l'analogie peut se comprendre encore de diverses façons, parce que la proportion d'une chose à une autre obéit à des lois fort diverses. Nous n'allons pas entrer dans une étude complète de l'analogie et de ses diverses formes, recherche purement logique et de nul intérêt pour nous : qu'il nous suffise d'analyser les cas qui intéressent la question présente.

Dans la question VIIe *de Potentia,* saint Thomas, visant le même problème que nous, divise les analogues en deux classes. Dans la première, un même prédicat est attribué à deux sujets en raison d'un rapport identique avec un troisième terme. Par exemple, on dit que la quantité et la qualité sont des formes de l'être et sont *être* parce qu'elles déterminent l'une et l'autre l'être de la substance, bien que ce soit d'une manière différente. La quantité n'a rapport à la qualité, au point de vue de l'être, qu'à travers la substance; si l'on suppose, par impossible, la quantité et la qualité subsistant à part, sans lien avec nulle substance, elles deviennent elles-mêmes sans rapports, et l'on ne peut leur attribuer l'être que d'une façon purement équivoque. L'analogie est donc fournie ici par un troisième terme, et non par un rapport direct des deux réalités que l'on nomme.

Si l'on veut un exemple plus simple, on dira qu'il y a analogie de cette espèce entre le mot *sain* attribué à un remède et au teint d'une personne. Le remède est *cause* de santé ; le teint en est le *signe,* et c'est en raison de ce rapport commun qu'un même adjectif qualifie l'un et l'autre, en dépit de leur différence de nature (1).

Or, l'analogie des noms humano-divins serait-elle de cette sorte? Ce n'est pas possible ; car il s'ensuivrait manifestement qu'il y aurait une réalité antérieure logiquement à Dieu et à la créature, et qui serait participée diversement par l'un et par l'autre, comme la substance est antérieure logiquement à la quantité et à la qualité qui la déterminent ; comme la santé

(1) *Summa theol.*, q. XIII, art. 5.

du vivant est antérieure logiquement à l'attribution que l'on fait du mot *sain* à un remède ou à un visage. Dieu rentrerait ainsi dans un *genre,* au lieu d'être le grand *Séparé,* principe ineffable des genres. Il ne serait plus le *Père des Idées,* ainsi que s'exprimait Platon : il rentrerait dans les Idées, et il serait *définissable,* ce qui est un blasphème.

C'est donc dans la seconde catégorie d'analogues qu'il faut ranger son cas. On parle de lui avec des termes empruntés à la créature « en tant que celle-ci se réfère à lui comme à son origine première » (1). L'analogie des noms n'est donc pas fournie ici par un rapport de deux réalités à une troisième ; mais par une certaine relation directe entre l'un des deux termes et le second. Et telle est en effet la seconde catégorie.

Pour reprendre les exemples de tout à l'heure, on dira en ce sens-là que la quantité ou la qualité sont appelées *être,* ou *aspects de l'être,* en raison de la substance, parce que celle-ci *est* en soi et par soi, tandis que la quantité ou la qualité participent l'être uniquement en tant qu'elles déterminent cet être premier à une certaine forme. Ou bien l'on dira qu'un remède est sain, qu'une nourriture est saine parce qu'ils sont cause de santé pour le vivant, et qu'ils ont donc en eux quelque chose qui correspond d'une certaine manière à l'effet de santé qu'ils produisent.

On voit clairement que, dans ces deux cas, les attributions communes ne sont ni des attributions de hasard engendrant l'équivoque, ni des attributions *ex-æquo,* impliquant une réelle communauté de concept. Ni, en effet, la qualité n'est être à la façon de la substance, c'est-à-dire par elle-même et en elle-même, et cette attribution commune ne crée donc pas entre elles un concept commun ; ni d'autre part la qualité n'est étrangère, sous le rapport de l'être, à la substance qu'elle affecte, puisque c'est bien l'être de celle-ci qui est déterminé par elle. Il y a là une proportion de dépendance, créant une proportion de valeurs dans les noms, et il en serait évidemment de même dans le second exemple.

(1) *Compendium theol.,* loc. cit.

Seulement, quand il s'agit de Dieu, on peut serrer le problème de plus près, et il le faut même absolument, si l'on veut faire entrer dans le cadre logique de l'*analogie* toute la doctrine des *noms divins,* comme par ailleurs — je le dis en passant — celle de la valeur philosophique des dogmes. Saint Thomas ne s'est pas donné cette peine dans tous les passages où il traite la question, et par exemple la *Somme théologique* s'en tient à la distinction qui précède. Mais dans des œuvres plus développées, telles les *Questions disputées,* il pousse à fond la théorie et la précise de la façon suivante.

Dans la seconde des catégories ci-dessus mentionnées, on peut de nouveau en distinguer deux autres. En effet, nous le savons, *analogie* signifie ici *proportion ;* or, deux cas de proportion peuvent être envisagés (1). « Il peut y avoir proportion et, par suite, convenance et analogie entre deux choses en raison de ce qu'il existe entre elles une relation de degré, de distance, de mesure, toutes choses qui impliquent une proportion directe et réciproque (*habitudinem ad invicem*), comme par exemple le nombre deux est en proportion avec l'unité dont il est le double. Mais on peut affirmer aussi une convenance entre deux choses qui n'auraient pas une proportion directe, en raison de ce que chacune d'elles est à une autre ce que la seconde est à une quatrième. C'est ainsi que le nombre 6 se rencontre avec le nombre 4 en ceci que le premier est le double de 3 comme le second est le double de 2. Le premier genre de convenance est une convenance de proportion directe, le second une convenance de proportionnalité (2). Or il se trouve que, selon le premier mode, certaines notions sont appliquées à deux choses en tant que l'une a un rapport direct avec l'autre, comme l'être est dit de la substance et de l'accident à cause de leur rapport, ou comme le prédicat *sain* est attribué à l'urine et à l'animal, parce que l'urine dite *saine* a un certain rapport à la santé et en présente comme l'image. Dans d'autres cas, une notion est attribuée analogiquement selon le second mode de *convenance :* ainsi le mot

1. Cf. quæst. II : *De Veritate,* art. 11 corp. ; quæst. XXIII, art. 7 ad 9m.

2. Cette façon de parler est empruntée à Euclide, qui définit la proportionnalité : la similitude de deux proportions.

voir s'entend de l'organe corporel de la vue et de l'intelligence, parce que l'intelligence est à l'âme ce que l'œil est au corps. »

« Étant donc donné que le premier mode d'analogie requiert un rapport direct et déterminé entre les choses qui sont dites analogues, il est impossible qu'il y ait analogie de cette façon entre les attributs communs à Dieu et à la créature ; car nulle créature n'est avec Dieu en rapport tel que ce rapport puisse servir à déterminer la perfection de Dieu. Mais dans le second mode d'analogie, puisqu'il n'est pas requis qu'il y ait un rapport direct et déterminé entre les notions attribuées en commun, rien n'empêche que, selon ce mode, certains noms soient dits à la fois et de Dieu et de la créature (1). »

On voit très clairement dans ce passage en quoi consiste, au vrai, l'analogie thomiste. Il ne s'agit pas de trouver entre nous et la Cause première un rapport de similitude directe, quelque lointain qu'il soit ; il n'y en a aucun, d'aucune espèce. Ni l'intelligence, ni la bonté, ni la personnalité, ni rien d'autre ne sont attribués à Dieu *comme quelque chose qu'il aurait de commun avec nous* (*ut quando idem diversis inest, vel : ex eo quod duo participant unum*). Saint Thomas nie à maintes reprises que cela soit, et s'il peut paraître parfois le concéder, c'est qu'il est difficile, surtout en théologie et en religion où les nécessités pratiques du langage vous entraînent, de se tenir toujours sur la fine pointe des distinctions philosophiques. Mais quand le moment arrive de préciser, comme ici, l'hésitation n'est pas permise. Il n'est pas vrai qu'il y ait entre quelque chose de Dieu et quelque chose de nous une proportion directe, une participation commune, *de plano,* à une notion quelconque, et non pas même à celle de l'existence. En d'autres termes, et ces termes sont aussi de saint Thomas (2), il n'y a aucun élément commun à la définition de Dieu et à la définition de l'homme. Et il y a de cela une excellente raison, puisque, d'après ce qui a été dit plus haut, Dieu est proprement indéfinissable, et que les choses que nous disons de lui peuvent aussi bien — et même mieux — en être absolument

(1) Quæst. II, *de Veritate,* loc. cit.
(2) *Loc. cit.,* ad 6^{m}.

niées (*absolute negari possunt; verius removentur a Deo quam de eo prædicentur*). Or, cela serait faux et blasphématoire, s'il y avait entre Dieu et nous, entre quelque chose de Dieu et quelque chose de nous, une proportion directe de ressemblance.

Ce qu'il y a, c'est une proportionnalité, c'est-à-dire une proportion de proportions, comme quand on dit : 2 est à 4 comme 8 est à 16, ou, en termes concrets : le prince est au peuple ce que le pilote est au navire (1).

Et le cas particulier de la proportionnalité divine est étrange. Dieu est proprement un infini ; tout ce qui est en Dieu est Dieu, et par conséquent infini de même, de sorte que l'homme, par exemple, étant représenté par H, et son intelligence par I, l'égalité de proportions dont nous parlons s'écrirait de la façon suivante :

$$\frac{H}{I} = \frac{\infty}{\infty}$$

ce qui manifeste de nouveau de la façon la plus éclatante la vérité de cette proposition que *la valeur de définition de tout ce que nous pouvons dire de Dieu est nulle*. Car il n'est pas nécessaire d'être mathématicien pour savoir que l'égalité ci-dessus écrite ne représente rien par elle-même. Elle est exacte, et elle peut s'insérer dans le calcul à titre de conséquence ou de principe ; mais il est clair qu'elle ne définit rien. Pourquoi ? Parce qu'elle est sortie d'artifices de calcul, et de ces conventions préalables, fondées en raison, mais conventions cependant, par le moyen desquelles l'infini est admis en mathématiques. De même ici, il est admis par convention de langage, et en raison de nécessités pratiques très fondées, qu'on appellera *proportion* ou *ressemblance* de Dieu à nous, ce qui n'est au vrai ni proportion ni ressemblance ; mais bien la proportion de deux proportions et la ressemblance de deux ressemblances, comme si l'on dit : 2 ressemble à 6, pour cette unique raison que 2 est à 4 comme 6 est à 12, ou si l'on dit, selon le second exemple de saint Thomas : un pilote *ressemble* à un roi, et, analogique-

(1) Q. XXIII, *De Verit.*, art. 7. ad 9m.

ment, *est* un roi, parce qu'il est le roi... du navire, comme le roi est, lui, le pilote de l'État.

C'est bien ce que dit saint Thomas en propres termes : « En tant que le mot *proportion* a été enlevé à sa signification définie pour signifier une relation quelconque, même celle qui résulte de la similitude de deux rapports, comme si l'on dit : Le prince est à la cité ce que le pilote est au navire, de cette façon rien n'empêche de dire qu'il y ait une proportion de l'homme à Dieu, fondée sur ce qu'il y a du premier à l'égard du second origination et dépendance (1). » Et ensuite : « Le fini et l'infini ne peuvent être mis en *proportion ;* mais ils peuvent être mis en *proportionnalité ;* car de même que l'infini égale l'infini, ainsi le fini égale le fini, *et c'est ainsi qu'il faut entendre la similitude entre Dieu et la créature,* à savoir que Dieu est dans le même rapport avec ce qui le concerne que la créature avec ce qui lui est propre (2). »

On voit assez que cela ne *définit* rien ; mais que cela ne définisse rien, ce n'est pas une raison pour qu'il n'y ait là que paroles vaines. Il y a réellement *vérité* dans les affirmations de la théodicée naturelle, tout comme il y a réellement *égalité* dans le rapport abstrait que nous posions tout à l'heure. Ce rapport, lui non plus, ne définissait rien, et cependant, disions-nous, il peut venir dans les calculs comme *conséquence* de précédents rapports et comme *principe* de rapports ultérieurs. C'est donc une vérité *utile,* bien que d'une certaine manière ce ne soit pas une vérité *éclairante.*

Il faut nous résigner à dire : Il en est ainsi des vérités philosophiques, en ce qui touche le cas de Dieu. *Balbutiendo ut possumus excelsa Dei resonamus*, a écrit saint Grégoire le Grand.

Ce que nous disons de Dieu est *vrai,* et c'est encore plus *faux,* et c'est enfin *boiteux, non cohérent* (*incompactum*), quand nous avons établi la synthèse entre le vrai et le faux mélangé dans nos phrases. Mais si cela est peu de chose *en soi,* à titre de connaissance, cela est tout *pour nous,* au point de vue de la

(1) Q. XXIII, *De Verit.*, art. 7 ad 9^{m} init.
(2) *Ibid.*, in fine.

vie. Reliés à Dieu par tout ce que nous sommes, nous devons puiser en lui tout ce que nous prétendons devenir, et de ne pas voir, souvent, les canaux par lesquels le divin nous arrive, et de ne voir jamais la Source, cela n'empêchera point que nous ne vivions, si cet « unique Nécessaire », nous ne refusons point de le reconnaître ; si nous savons qu'Il nous est tout, et que l'enrichissement et l'aboutissement de notre vie, comme sa naissance, dépendent de la façon dont nous aurons su orienter là notre cœur — après y avoir orienté notre intelligence — comme vers notre ineffable et supersubstantiel aliment.

Je me rends certes compte de la difficulté qu'il y a, ayant d'abord posé le Dieu métaphysique dans l'inconnaissable, à le relier ensuite aux réalités empiriques que régissent la religion et la morale ; à faire cadrer dans l'esprit ce que requiert la science la plus haute et ce qu'enseigne le catéchisme. C'est pour cela que nous disons : La révélation du Christ est autrement précieuse que les spéculations des philosophes. Par elle, on aboutit d'emblée à la vie, laissant aux amusements sublimes de la science le soin de mettre l'ineffable en formules. Mais ceux qui estiment pourtant qu'il faut frapper de la main et du front aux portes du mystère doivent subir la difficulté. C'est elle qui a jeté tour à tour soit dans l'agnosticisme orgueilleux, soit dans l'anthropomorphisme enfantin, les intelligences peu profondes ou extrêmes. Tous les grands penseurs ont vu ce double abîme et ont été invités à l'option. Saint Thomas a fait un effort de génie pour se tenir sur la crête. On voit assez maintenant à quel prix il a pu réussir.

Il sacrifie nettement toute valeur de *définition,* par rapport aux formules où le divin s'exprime ; il sanctionne par ailleurs la valeur intellectuelle de ces formules, en leur donnant pour rôle de noter un rapport, à savoir celui de la Source première à ce qui en dérive, et de signifier ce rapport sous toutes les formes où notre esprit, mêlé aux êtres émanés de Lui, se le représente.

Entre le *symbolisme,* qui ne voit dans le langage de la théodicée naturelle que formes vides et qu'images sans valeur scientifique et, d'autre part, un anthropomorphisme inconsciemment

blasphémateur, saint Thomas insère ce qu'on pourrait appeler *l'analogisme,* basé sur la relation de dépendance qui relie le relatif au transcendant, et permet donc de qualifier d'une certaine façon l'un par l'autre.

Il suit de là qu'aux yeux de notre auteur, ainsi qu'on a pu le voir déjà, les données de la théodicée naturelle ont en un sens une valeur *positive,* en un sens une valeur *négative,* et que nous pouvons départager en son nom ceux qui, tout récemment, se sont si fort querellés sur ces termes.

Quand nous disons : Dieu est bon, le sens n'est pas : Dieu n'est point mauvais ; mais il est : Dieu n'est pas *non-bon ;* car dire qu'il est *non-bon,* ce serait lui refuser — je ne dirai pas *une* perfection, mais mieux : *de la* perfection, et il la possède toute. Or, dire *non-non-bon,* cela peut évidemment se traduire par *bon,* mais à une condition, c'est qu'on avertisse du sens négatif et purement relatif de ce terme.

C'est pour cela que le pseudo-Denys, quand il en veut parler avec précision, refuse de dire : Dieu est bon, quelque légitime, une fois expliqué, que soit ce terme. Il préfère employer un mot spécial, qui nie la négation sans poser une affirmation, celle-ci prêtant toujours à équivoque, puisque, d'après les formes accoutumées du langage, elle doit paraître *définissante,* alors qu'elle ne l'est point. Il dit : Dieu est *trans-bon* ou *super-bon,* ce qui nie et affirme à la fois la bonté telle qu'elle est contenue dans nos termes, empruntant à ceux-ci l'*indication positive* qu'ils fournissent, relativement à la perfection pleine qui est en Dieu, et niant la *détermination* anthropomorphique qu'en se posant dans leur forme propre ils prétendraient poser.

Nous retrouvons ainsi une opinion que saint Thomas paraissait combattre plus haut ; mais à laquelle, certaines formes de langage rectifiées, il donne une approbation pure et simple (1).

Puisqu'il ose dire lui-même : la façon d'*être* de Dieu, c'est de trôner au-dessus de l'être ; sa façon d'être *intelligent,* c'est d'être au-dessus de l'intelligence ; sa façon d'être bon, c'est d'être au-dessus de la bonté et de la contenir autrement et

(1) Ia pars, q. XIII, art. 2 ad 2m.

mieux qu'elle ne se contient elle-même, il n'a pas le droit de s'étonner que le sentiment profond de cette condition du premier Être ait fait dire à Avicenne et à Moïse Maïmonides, auxquels il prête cette opinion, que nos concepts ne signifient pas Dieu en lui-même.

Ces philosophes disaient : Dieu est *un infini de simplicité ;* il n'y a rien en lui que *son* être, qui n'est pas même *l'être* que nous nommons, ainsi que nous l'avons vu. Il n'a donc pas d'essence. Rien de ce qu'on lui attribue ne peut donc lui convenir à titre d'essence en lui réalisée. Comment cela lui convient-il ? Cela lui convient, disaient-ils, doublement : *premièrement,* à titre de négation, afin de repousser l'imperfection que lui attribueraient les perfections contraires, et de conclure par là à certaines conditions du premier Principe ; *deuxièmement,* afin de signifier sa causalité à l'égard de ce que nous nommons, et de marquer la similitude de certains effets qu'il produit à l'égard des actions de la créature.

On voit assez que cette opinion ressemble fort à ce que nous avons dit nous-mêmes. En quoi en diffère-t-elle ? Uniquement quant à la façon de parler. Considérant que nos attributions ont en Dieu un fondement réel, à savoir sa perfection pleine, nous affirmons, nous, leur positivité, sans oublier d'ailleurs que le fondement réel dont nous parlons étant *un,* au lieu de correspondre terme à terme aux *essences* que nos mots expriment ; étant tout *subsistant,* au lieu que nos mots semblent le *qualifier,* la positivité dont on parle devient négation pure, en tant que *valeur de définition* relative au divin.

Les philosophes en cause, au contraire, partant de cette dernière remarque, disent tout d'abord et dans le même sens que nous : La valeur des noms divins est purement négative. Et ce qui était pour nous l'affirmation première devient pour eux le correctif, à savoir que la négation dressée en face des contempteurs de Dieu a pour fondement sa perfection pleine, chose parfaitement *positive.*

Les deux opinions en présence ne se combattent donc point : elles situent autrement leurs propositions, voilà tout, et par surcroît la première s'exprime mieux, en ce que, pour qualifier ce qu'on dit de Dieu, elle tient compte *d'abord* de la réalité du

fondement de nos attributions, au lieu de tenir compte *d'abord,* comme l'autre, du caractère spécial et unique de cette réalité. C'est pour cela que saint Thomas, tout compte fait, dit de cette dernière opinion : *Videtur esse conveniens,* tout en se gardant de la condamner quant au fond. Il écrit en effet : « Bien que ces deux opinions semblent diverses, envisagées à la surface, pourtant elles ne sont pas contraires, si l'on commente ce qui est dit par la pensée qui le fait dire : *Si quis dictorum rationes ex causis assumit dicendi* (1). »

En partant de là, on arriverait, je crois, à clarifier un peu la complexe et obscure question de la valeur philosophique des dogmes. Là en effet est la solution, et non dans des disputes superficielles autant que fiévreuses.

Quand le moment sera venu d'opérer ce travail, le grand Docteur dont je viens d'exposer la pensée sera encore le meilleur des guides. Nul ne pourra l'accuser d'étroitesse, et nul non plus ne le soupçonnera de vouloir sacrifier, en mutilant la foi, l'intérêt supérieur de la vie humaine.

Certains tiennent pour « la tradition », qui ne sont au vrai que les disciples inconscients d'une tradition diminuée et par suite sans cohérence. D'autres s'étonnent faute d'avoir su comprendre. Peut-être ne les y a-t-on pas aidés suffisamment. Il y faudra revenir, et faire en sorte que ceux qui seraient tentés désormais de contredire voient se dresser devant eux, au lieu de chétives personnes, les maîtres incontestés de la science chrétienne, ceux contre qui la critique égarée, fût-elle pourvue d'éloquence et de savoir, ne serait plus que le geste vain des Caïnites de la *Légende des Siècles,* qui, le soir,

.....lançaient des flèches aux étoiles.

A.-D. SERTILLANGES,
Professeur de philosophie
à l'Institut catholique de Paris.

(1) In I Sentent., dist. II, q. I, art. 3, Solutio (quantum ad tertium).

GENÈSE DES PREMIERS PRINCIPES

POURQUOI LE PRINCIPE DE CONTRADICTION A-T-IL UNE FORME COMPLEXE?

« Un même sujet ne peut pas admettre en même temps et sous un même rapport une qualité définie, et une autre qualité qui soit pour notre pensée la négation de la première, sa contradictoire (1). » C'est ainsi que M. Renouvier présente à ses lecteurs le jugement sur lequel s'appuient toutes nos affirmations et auquel on donne assez communément le titre de premier principe.

Sa forme complexe pourtant semble tout d'abord plaider contre sa primauté ; aussi plus d'un philosophe s'en prévaut pour substituer, à l'exemple de Fichte, le principe d'identité au principe de contradiction. Le premier jugement ne doit-il pas être le plus simple, et par conséquent s'énoncer par une formule affirmative et dépourvue de toute modalité? Or, le principe de contradiction, apparemment, ne remplit pas cette contradiction ; bien plus, son énoncé présuppose manifestement dans l'esprit la connaissance de l'identité : « un *même* sujet, etc... »

En étudiant la genèse de cet énoncé pour répondre à la difficulté et maintenir les droits de la « règle de contradiction », nous croyons que l'on peut, non seulement résoudre l'objection d'une manière satisfaisante, mais encore ouvrir une voie large et profonde à une synthèse plus parfaite de la connaissance intellectuelle, synthèse qui a le double avantage de manifester, par le seul examen du premier principe, d'abord le

(1) *Dilemmes de la métaphysique*, p. 3.

caractère *objectif* de la connaissance elle-même ; en second lieu, le caractère véritablement *analytique* d'un autre jugement fondamental, le principe de causalité.

Aussi bien, si l'on regarde la « règle de contradiction » comme la plus radicale des lois de la pensée, il n'est que logique de rechercher, dans l'analyse de cet axiome et dans la manière de l'interpréter, l'origine des diverses synthèses philosophiques, et le savant assez heureux pour bien conduire son analyse dans la question présente serait sur la voie de la véritable synthèse. « Parce qu'il porte sur les relations d'une manière générale — nous citons encore Renouvier — c'est ce principe qui donne lieu à la division la plus profonde, et qui dans ses applications, acceptées ou déniées, fournit une matière d'oppositions irréductibles entre les théories métaphysiques (1). »

Malheureusement il est bien difficile au plus impartial des philosophes, — aurait-il la plus grande largeur d'idées, — surtout s'il a longtemps exercé son esprit à la défense d'un système, de rendre sa pensée absolument pure de tout mélange d'objectif. Aussi, comme le seul souci de la vérité devrait guider les recherches, lui et ses lecteurs doivent toujours tenir compte des influences latentes d'une mentalité déjà formée, et se préparer à corriger les appréciations, par l'application d'une « équation personnelle », travail d'autant plus délicat que le juge, en pareille matière, n'est pas plus que les autres soustrait aux influences susdites.

En tous cas, personne ne niera que les sympathies de M. Renouvier pour un *criticisme* dont il a fait son œuvre n'aient dicté d'avance son jugement sur la valeur purement subjective du principe de contradiction, telle qu'il la définit dans ses *Dilemmes*. S'il admet ce principe comme « loi régulatrice » de la pensée, il refuse catégoriquement de le reconnaître comme loi évidente de la réalité objective. « L'erreur assez commune à cet égard provient de la confusion qui se fait du principe de contradiction reconnu comme règle du discours et critère du raisonnement, avec son emploi dans le jugement des qualités

(1) *Loc. cit.*, p. 2.

compatibles ou incompatibles entre elles en leur attribution à un même sujet, pour la constitution d'un sujet réel. Ce sont en effet deux points de vue très différents pour les philosophes. Rien n'empêche (! ?), après avoir pensé séparément à deux propositions, que l'esprit est incapable de concevoir comme pouvant se penser ensemble, de déclarer qu'elles sont cependant vraies l'une et l'autre de leur sujet pris en lui-même (1). » M. Renouvier s'est-il aperçu, en écrivant ces mots, qu'il s'enlevait toute apparence de droit aux froides railleries contre les théologiens « inventeurs d'hypostases », et aux mises en demeure faites au christianisme « de trouver dans une théodicée rationnelle,... affranchie des contradictions mythologiques de la théologie orthodoxe, une ressource dont l'Église devrait mieux sentir le besoin pour remédier à la caducité de ses dogmes et rendre la vie à son enseignement (2) »?

Essayons, dans l'examen du principe de contradiction, de serrer la vérité de plus près, en écoutant plus attentivement le témoignage de la conscience intellectuelle et de l'expérience logique.

I

Premièrement, c'est un fait d'évidence psychologique que notre connaissance intellectuelle, en tant que distincte des perceptions sensibles, commence par les idées les plus générales.

Nous commençons en effet par les idées les plus confuses, mais, dans l'*ordre intellectuel,* plus un concept est confus, plus il est universel puisque la *compréhension* d'une idée est en raison inverse de son *extension*. L'idée d'*homme,* par exemple, ajoute quelque détermination à l'idée d'*animal;* elle est plus compréhensive, et par suite a une valeur représentative moins étendue.

Deuxièmement, pour simple et indéterminée que soit une

(1) *Dilemmes de la métaphysique,* p. 2.
(2) *Personnalisme,* pp. 26, 224.

idée, elle est pourtant une détermination de l'esprit et définit un champ de vision. C'est dire que toute idée est le germe vital d'un jugement analytique, dont elle sera le sujet, jugement de *définition* qui éclôt spontanément dans l'esprit comme le terme immédiat d'une évolution de la pensée primitive et élémentaire.

Or, de tous les concepts intellectuels, le plus étendu et le moins déterminé, et par conséquent le premier, est le concept d' « être » au sens concret, l'idée de « quelque chose ». (Les termes *abstraits* (humanité), comme le prouve l'expérience interne, et comme le signifie leur appellation même, viennent après les termes *concrets* (homme) et sont le produit d'une sorte de décomposition logique.)

D'autre part, le jugement de *définition,* entraîné par l'idée primitive d'être concret, doit être l'affirmation de la perfection par laquelle le sujet se manifeste à l'intelligence. Or, l'idée d'*être* concret (*ens*) représente un sujet comme en tant que revêtu de la plus générale des perfections, l'*être* (*esse*). Le premier de tous les jugements intellectuels semble donc pouvoir se réduire à l'affirmation pure et simple de l'être : l'être est, *ens est.* — Il est à remarquer que toute définition, étant une détermination, une délimitation, se complète dans l'esprit par une exclusion, qu'elle prononce implicitement dès le début. En définissant l'être, l'esprit rejette forcément le *non-être,* son opposé, en dehors des limites de la pensée; c'est-à-dire en dehors des limites de l'être lui-même, puisque celui-ci est l'objet le plus général de la pensée (1).

L'*être est.* Telle est la forme, concise, simple et catégorique, que Parménide donnait au premier principe dans un passage sublime, cité jadis par M. Rioux, reproduit par le P. de Régnon dans sa *Métaphysique des Causes,* et qui mérite d'être cité encore : « Apprends, dit la déesse, quelles sont les deux voies du savoir. L'une part de ce principe que l'être seul existe et que le néant n'est pas ; là est la certitude, la vérité. L'autre part de ce principe que l'être n'est pas, que le néant est nécessaire. Je te le dis, cette voie marche en sens contraire de la

(1) Cf. Huit : *Un épisode du « Sophiste ». Revue de Philosophie,* mars 1904.

raison. Car tu ne peux connaître, ni atteindre, ni exprimer ce qui n'est pas. Nécessairement dire et penser portent sur l'être. L'être est et le néant n'est pas (1). »

C'est en examinant le premier principe à cette phase encore rudimentaire de son développement, c'est en cherchant par un effort psychologique à se rendre compte de l'*intention* de l'esprit qui prononce cette affirmation fondamentale, qu'une réflexion sincère aura bien vite reconnu, croyons-nous, dans cet acte très simple, toute autre chose qu'une pure tautologie, ou même qu'une combinaison logique de concepts.

Ce jugement embryonnaire, qui donne à l'idée d'être sa valeur complète, et qui se retrouve, avec le verbe *être,* au fond de toutes nos affirmations pour leur communiquer la vie, est en effet, suivant la remarque profonde de Parménide, dans le passage cité, l'union même, nécessaire et indissoluble, de l'intelligence avec la réalité, le *pont* qu'une analyse mal dirigée cherche en vain à retrouver après l'avoir passé en fermant les yeux. — Avant le jugement, l'*objectivité* de la pensée est encore réduite à l'*Idée* telle que Hegel la conçoit et l'étudie dans la *Logique ;* c'est la pure essence, indifférente à l'*être réel* ou à l'*être rationnel,* la *natura absolute considerata,* dont saint Thomas parle avec tant de pénétration dans le IVe chapitre de son traité : *De Ente et Essentia.*

Mais, dès que le jugement éclôt — et l'énonciation affirmative du verbe *être* est le premier signe de cette éclosion — par cet acte même, l'esprit à la fois distingue et unit *inéluctablement* les deux ordres qui font pour Hegel le double objet de la *Philosophie de la Nature* et de la *Philosophie de l'Esprit.* L'intelligence se trouve forcément liée à la réalité existante, ou du moins considérée comme capable d'exister. Immédiatement, par la simple vertu du jugement, — contenu en germe dans la première idée reçue du dehors, — l'intelligence s'est elle-même en quelque sorte extériorisée et mise en relation directement connue avec le monde réel. Il faut insister sur le caractère de nécessité de cette union. Car si, par un travail de réflexion, le philosophe qui examine son jugement

(1) Cf. De Régnon : *Métaphysique des Causes,* p. 119.

peut arriver à douter de sa valeur objective ; le doute n'ira jamais pourtant jusqu'à modifier cette nature elle-même : le jugement, bon gré mal gré, reste ce qu'il est, de sorte qu'on affirme son objectivité, par l'acte même qui la nie. Tous les efforts de la critique subjectiviste échouent devant cette persistante et radicale sentence : l'*être est,* qu'elle prononce elle-même en tous ses jugements. Aussi la métaphysique ne consiste-t-elle pas à aller « des concepts à la réalité », et pas davantage à tenter péniblement et douloureusement « le passage de la réalité aux concepts », ainsi que le pense M. Bergson, mais bien à étudier la réalité *directement atteinte par les concepts.* Une des erreurs fondamentales du kantisme et même du *relativisme* est de considérer le jugement, dans la première phase, comme un acte de conscience. Tout au contraire, la connaissance, même judicielle, ne peut être à elle-même son propre objet qu'à la condition de préexister à l'état direct ; la conscience, œuvre de réflexion, suppose la science, comme l'indique le mot lui-même ; il est bien évident que nous n'avons pas, et que, en dépit de tous les efforts, nous n'aurons jamais *conscience* de l'*objectif ;* mais nous en avons la connaissance, dès que nous jugerons de l'*être,* et c'est de cette connaissance elle-même que nous pouvons avoir conscience. Encore un coup, le criticisme aura beau se débattre en de savants efforts pour rentrer dans l'isolement de sa tour d'ivoire. La force inéluctable du sens commun l'en fait sortir toutes les fois qu'il juge et l'oblige à se démentir perpétuellement par ses propres affirmations, puisque reconnaître la « règle de contradiction » comme une loi nécessaire de l'esprit, c'est par le fait même reconnaître le lien de l'intelligence avec l'être extérieur, c'est affirmer que la même règle est la règle de la réalité.

L'objection que l'on cherche à tirer du cas des jugements faux est bien malheureux ; cet exemple, en effet, confirme manifestement les résultats de l'analyse précédente, car tout désaccord suppose par définition deux termes distincts. Le critère qui fait prononcer la fausseté d'une affirmation ne peut se réduire à une pure loi subjective de l'esprit : autrement, puisque l'esprit obéit forcément à ce genre de loi, il n'y aurait jamais de jugements faux.

Tout cela est énergiquement résumé par le prince de l'école éléatique : « Nécessairement, dire et penser portent sur l'être. » C'est ce qu'a dû reconnaître aussi la sincérité d'Herbert Spencer, bien que les préoccupations critiques du philosophe anglais aient donné à sa pensée un tour moins heureux que l'expression de Parménide : « Dans l'affirmation même que toute connaissance est relative est impliquée l'affirmation qu'il existe un non-relatif... de la nécessité même de penser en relations, il résulte que le relatif lui-même est inconcevable s'il n'est pas en relation avec un non-relatif réel... Il nous est impossible de nous défaire de la conscience d'une réalité cachée derrière les apparences, et de cette impossibilité résulte notre indestructible croyance à sa réalité. » M. Brunetière, en rapportant le passage, appuie avec complaisance sur le mot *croyance* (1). Pourtant l'expression est dangereuse car elle prête à équivoque. Si *croire* signifie adhérer à un objet dont nous ne pouvons avoir conscience, puisque (quoi qu'en dise Spencer) nous n'avons pas proprement conscience de l'objectif, le mot de croyance peut être toléré ; il y a même des raisons de le retenir, que nous n'avons pas à examiner ici. Mais si l'on oppose la croyance à toute connaissance directe et immédiate, comme a semblé le faire alors M. Brunetière, l'expression porte à faux. Combien plus fort et plus vrai est le langage du grec : « Nécessairement dire et penser portent sur l'être. L'être est et le néant n'est pas. »

II

Toutefois le premier principe, envisagé sous cette forme initiale, peut facilement conduire, lui aussi, à une équivoque funeste, que l'éléatisme n'a pas su éviter, et dont plus tard, bien que de manières différentes, Hégel et les ontologistes italiens devaient être les victimes.

Le jugement *Ens est,* insuffisamment pénétré, a été regardé par tous ces philosophes comme un jugement analytique au

(1) *Discours de combat.* Première série : *Besoin de croire,* p. 321.

sens strict, c'est-à-dire au même titre que les jugements de forme semblable dans lesquels l'attribut est et apparaît comme de l'essence même du sujet. Ils ont donc compris que l'être pensé *est essentiellement*. L'aboutissement logique d'une pareille conception, véritable proclamation de la nécessité de l'être, devait être et fut en effet le panthéisme monistique présenté, suivant les diversités d'école, sous des formes diverses, l'éternel immuable de Parménide, l'éternel devenir de Hégel, la vision en Dieu de Rosmini. Le défaut commun de ces penseurs est de ne pas s'être suffisamment arrêtés à la considération de la *forme concrète* du sujet dans le principe fondamental, forme concrète (*ens*, ὄν, *being*, *Wesen*, *ente*)... que notre langue, à l'encontre de ses voisines et de ses ancêtres, ne fait pas ressortir.

Or, tout concept concret représente à notre esprit comme un double objet, ou plus exactement représente son objet comme composé de deux éléments, l'un fondamental, susceptible de détermination, l'autre surajouté à la manière d'une perfection accidentelle et distincte de son sujet ; ce dernier élément, considéré séparément, s'exprime par le terme abstrait correspondant au mot concret analysé (*chaud*, par exemple, signifie un sujet doué de *chaleur*). — Le concept d'*être* n'échappe pas à la règle, le premier jugement lui-même en fait foi, et par suite il nous représente la perfection de l'être (*esse*), comme reçue dans un sujet distinct d'elle-même, avec lequel elle ne s'identifie pas ; ce sujet d'ailleurs est « ce qui est susceptible d'être », c'est-à-dire l'*essence* tout entière. Lors donc que le concept se développe et devient un jugement, l'*être* affirmé ne l'est pas dans le sens d'identité avec l'*essence* du sujet, puisque la forme du sujet nous oblige à distinguer ces deux éléments : il apparaît au contraire comme une perfection reçue ; l'idée en se précisant ne peut plus se contenter de la simplicité du verbe *être ;* elle appelle à son secours le verbe *avoir*.

L'être, tel que notre esprit le conçoit véritablement à l'origine de ses connaissances, N'EST PAS, selon toute l'énergie de cette trop simple expression ; il A l'être (*ens habet esse*) ; et nous ne sommes pas en droit d'affirmer qu'il l'a essentiellement, puisque, tout au contraire, cette perfection de l'être nous apparaît

— par la résolution du concept concret — comme surajoutée à son essence. D'ailleurs, la contingence manifeste des objets offerts à l'expérience sensible, qui font naître dans l'âme, et auxquels s'applique tout d'abord le concept primitif de l'être, prouve que la composition de ce concept, telle que nous venons de la décrire, n'est pas un simple jeu de l'esprit de valeur purement subjective.

Ainsi toute la force et la vérité du premier principe se réduisent à l'affirmation de la capacité à l'existence de l'être pensé; cette capacité suffit, il est vrai, à le distinguer du simple néant, comme de l'idée purement subjective ; mais cette distinction ne devient réelle qu'autant que la capacité elle-même est actuée, c'est-à-dire autant que l'existence est posée. Arrivé donc au terme de son évolution, le premier principe devra s'énoncer sous forme hypothétique : *si un être est, son existence exclut le néant; un même être ne peut à la fois être et ne pas être.* Ces formules présentent deux particularités remarquables qui peuvent servir indirectement de confirmation à la doctrine exposée.

Premièrement, l'énonciation du jugement universel qui doit servir d'âme à toutes les propositions affirmatives ou négatives, catégoriques ou modales, simples ou complexes, se prête elle-même à toutes ces formes diverses.

En second lieu, le jugement que l'idée d'être fait naître dans l'esprit manifeste à la fois les deux propriétés fondamentales qui en sont inséparables dans l'intelligence, la vérité et l'unité : la *vérité,* puisque tout à la fois il distingue et unit le subjectif et l'objectif (cette distinction et cette union font toute l'essence de la vérité) ; — l'*unité,* puisqu'en divisant l'être du non-être sous forme hypothétique, il divise tel être de ce qui n'est pas lui, et affirme équivalemment l'indivision de l'être.

Enfin, la formule, plus complexe encore, proposée par M. Renouvier, est dérivée de la précédente. De ce qu'une même chose ne peut pas à la fois être et ne pas être ; il résulte qu'une même chose ne peut pas avoir en même temps et sous le même rapport une qualité définie et sa contradictoire. En effet, affirmer le contraire, ce serait, en vertu de l'unité même de l'être, affirmer et nier en même temps l'existence de cette qualité

une, pour le même cas concret; ce serait donc nier le principe de contradiction dans sa forme plus simple.

Cette formule complexe a d'ailleurs sa raison d'être spéciale. Puisque le jugement de contradiction est le fondement de tous les autres, il convient de lui donner une expression qui manifeste immédiatement cette universelle influence. Or, un grand nombre de jugements ne posent qu'indirectement le fait de l'existence ; ce dont les jugements qui attribuent à un sujet quelconque des attributs purement accidentels. D'autres jugements font complètement abstraction de l'existence ; ce sont les jugements essentiels d'ordre purement analytique. Dans l'un et l'autre cas il s'agit de la convenance au sujet, d'un attribut distinct de l'existence. Il y a donc lieu d'exprimer le principe de contradiction de manière à ce que l'attribut qui y figure ne soit pas simplement l'existence, mais quelque « qualité » que ce soit, absolument indéterminée.

En résumé, le principe de contradiction, quelque complexe que soit la forme de son énoncé, n'est que le développement analytique et spontané de la première et de la plus simple de nos idées, l'idée d'être concret.

Au premier terme de son évolution, ce jugement pose et manifeste le caractère essentiellement objectif de la connaissance humaine. La nature de la *vérité* est établie.

Son développement ultérieur est dû à la composition même de l'idée initiale qui représente l'être comme reçu dans un sujet distinct avec lequel il forme un tout. L'écueil du *panthéisme* est évité.

Une composition analogue à la première nous fait grouper autour du même sujet la série de ses attributs divers et détermine de nouveaux jugements. Mais ces attributs comme leur sujet ne sont connaissables qu'en tant qu'ils sont eux-mêmes des êtres ; et c'est encore le lien unifiant de l'être qui rattache entre eux ces éléments divers; grâce à lui, le principe de contradiction, avec son dernier énoncé, étend directement son influence sur le domaine entier de la connaissance et vivifie tous les jugements, quelle qu'en soit la forme. L'*unité* de l'être est sauvegardée dans la distinction.

Ces diverses indications nous paraissent susceptibles de déve-

loppements remarquablement précieux pour l'unification de la philosophie.

III

L'analyse précédente présente encore un avantage. Elle rattache immédiatement au principe de contradiction le principe de causalité et venge ainsi, contre les négations trop hâtées de Hume et du kantisme, le caractère analytique de ce dernier axiome.

L'intelligence juge grâce au principe de contradiction : elle raisonne en appliquant le principe de causalité qui manifeste le lien fondamental d'union entre les êtres distincts et permet ainsi à l'esprit de passer d'une réalité à une autre qui s'y rattache. Aussi, en ne voyant dans ce principe qu'une synthèse *a priori,* non seulement on donne le coup de mort à la métaphysique et par suite aux preuves de l'existence de Dieu, qui en sont le terme : on réduit toute la science, en dépit des artifices inventés par les plus habiles, à un pur jeu de l'esprit.

Mais le principe de causalité est, au contraire, à la fois analytique et objectif.

Il est plus facile évidemment de saisir cette propriété d'une manière confuse que d'en rendre compte par des considérations abstraites : celles-ci peuvent même avoir pour effet d'affaiblir et d'ébranler la conviction primitive, comme il est arrivé à Kant. Pourtant le rôle ingrat du métaphysicien l'oblige à dépouiller la réalité des formes concrètes, particulières, qui dans notre âme en recouvraient le fond et le rendraient plus sensible, pour arriver enfin à découvrir, dans leur ampleur et leur enchaînement, les lois suprêmes de l'être. Aussi nous n'entendons pas dire que l'admission du principe de causalité s'appuie, en fait et pour le commun des hommes, sur la suite de déductions abstraites, réfléchies, que nous allons proposer. Mais puisque le mécanisme de la pensée, un peu comme celui des activités inférieures — se compose de mouvements élémentaires, qui ne sont pas conscients d'abord, et dont les ressorts restent longtemps dissimulés sous l'enveloppe des particulari-

tés auxquelles nous appliquons notre intelligence ; un effort prudent, mais considérable, d'abstraction est nécessaire pour détacher le noyau et en examiner la constitution sans la dénaturer.

C'est en reprenant le concept d'être pour l'analyser plus à fond, tout en retenant ce que nous avons admis de sa valeur objective, que nous en verrons jaillir dans toute son universalité un principe nouveau, dont l'application spontanée, aux réalités qui nous entourent, est d'un usage constant, le principe de causalité.

Il résulte en effet, des développements antérieurs, que l'idée d'*être,* comme notre esprit la conçoit à l'origine, *idée concrète,* nous représente son objet (*ens*) à la manière d'un composé, c'est-à-dire comme un sujet *passif* à l'égard de l'être. Or, toute *passivité* est par définition doublement *relative :* c'est une *réceptibilité* et une *dépendance ;* réceptibilité par rapport à l'acte qui la perfectionne, dépendance en tant qu'elle se manifeste comme n'étant pas actuée d'elle-même : l'actuation de l'essence, dans le concept d'être, nous apparaît comme ne venant pas d'elle-même ; cette négation équivaut analytiquement à une affirmation de dépendance. C'est donc sous son aspect *relatif* que l'être se manifeste d'abord, et non pas comme une réalité détachée, un absolu indépendant, ainsi que l'enseignait Parménide, et après lui les ontologistes. L'être se manifeste à la manière d'un anneau suspendu : en le connaissant nous tenons tout d'abord la relation par un bout. Mais c'est le cas de reprendre l'observation d'H. Spencer : « Dans l'affirmation que toute connaissance est relative est impliquée l'affirmation qu'il existe un non-relatif. » Tous les efforts de M. Renouvier pour aboutir à un universel « relativisme » n'ont pu l'empêcher de reconnaître, et même d'une manière très élevée, ce qui constitue l'essence même de la relation. « Il faut que le bien soit au commencement et que l'intention crée la direction (1). » C'est-à-dire que l'idée même de relation, en se précisant, manifeste le dualisme de ses termes ; et par suite que l'évolution de l'intelligence la force à distinguer entre le terme dépendant et celui

(1) *Personnalisme,* p. 61.

dont il procède pour donner à celui-ci la priorité ; entre la puissance actuée et l'origine de son acte. C'est là le passage du principe de contradiction au principe de causalité énoncé dans sa forme la plus haute, la priorité de l'acte sur la puissance, *actus prior potentia.*

Ce n'est donc pas simplement une force immanente de la raison, c'est la constitution même de l'être qui nous oblige à reconnaître avec Taine qu'il y a « une raison à toute chose, que tout fait a sa loi, que tout composé se réduit en simple, que tout produit implique des facteurs, que toute qualité et toute existenee doivent se déduire de quelque terme supérieur et antérieur (1) ».

Il n'est pas inutile de remarquer que l'observation sensible et la conscience psychologique de l'activité propre fournissent les éléments nécessaires à ce développement de l'esprit.

LOUIS BAILLE.

(1) M. l'abbé de Broglie dans ses *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu* (p. 145), et M. Salomon dans son deuxième article sur la *Philosophie du siècle* (*Quinzaine,* 15 juin 1902, p. 482) font d'intéressantes observations sur les manières d'entendre la priorité de l'acte.

LINÉAMENTS
D'UNE SYNTHÈSE SCOLASTIQUE DES MŒURS

Ceci n'est pas un article de Revue. Il y aurait matière à un volume ou même à plusieurs volumes. L'auteur ne les écrira pas. Ce sera donc, dans les limites d'un article, une esquisse, une table des matières, un énoncé de thèses logiquement enchaînées avec indication sommaire de la preuve. Ce thème néanmoins, quelque peu développé et médité par l'initiative propre du lecteur, est capable de lui procurer de hautes voluptés intellectuelles : il lui offre des perspectives étendues, un vaste profilement d'idées, des vues d'ensemble sur l'Éthique, qui, comme toutes les spéculations morales, font « qu'il fait chaud dans l'âme quand il fait clair dans l'esprit ». (P. Gratry.)

En traçant les linéaments de cette synthèse, je ne prétends pas la donner comme neuve : mais il me semble que les points qu'elle éclaire ne se trouvent pas toujours projetés ensemble dans le même faisceau de lumière. De plus, la pleine intelligence des déductions qui vont suivre suppose une certaine connaissance des principes de l'Éthique péripatéticienne. Enfin je serai conduit si naturellement à une philosophie de la charité chrétienne que je ne pourrai me défendre de le remarquer.

Une Synthèse suppose une analyse. Je pars des éléments constitutifs de toute morale (bien, fin, bonheur, amour, action), tels que l'École les définit. L'École les définit en fonction les uns des autres, comme des données corrélatives.

L'être incomplet ou imparfait cherche à se parfaire ou à se compléter. Il n'est pas au terme de son devenir : lorsqu'il l'atteint, il atteint sa fin : mais sa fin est en harmonie avec sa nature, c'est son bien. Et c'est dans la possession de son bien

que consiste son bonheur, quand il est susceptible de bonheur.

Pour passer de l'état d'imperfection à l'état de perfection relative, pour se compléter, il jouit d'aptitudes, de facultés qui sont aimantées et orientées vers leur bien : l'inclination de la faculté vers le bien s'appelle l'amour. Et la conquête du bien par l'amour s'appelle l'action. L'action est donc le trait d'union de l'être et du bien, de la faculté et de la fin, de l'amour et du bonheur.

Voilà bien des termes corrélatifs qui se déduisent de la simple notion positive d'être imparfait (1).

Le passage de l'état d'imperfection à l'état de perfection relative constitue le progrès. Entre ces deux états, il y a opposition, antinomie, distance du moins au plus. Le progrès constitue une acquisition, un accroissement d'être. Pour l'acquérir, autrement dit pour agir, il a fallu que la faculté dispose d'un supplément d'énergie. Ce supplément n'a pu venir que d'une cause étrangère à l'être. L'être imparfait est donc essentiellement contingent. La perfection, le bien, le bonheur, l'action, l'énergie, ne lui sont pas essentiels, puisqu'ils lui sont adventices. L'amour chez lui n'est pas essentiellement conquérant du bonheur, la faculté n'est pas essentiellement active.

Les êtres imparfaits ne peuvent progresser que si l'on admet à l'origine de leur progrès un Être qui n'ait pas eu besoin pour agir d'un supplément d'énergie, donc un Être essentiellement parfait, à qui le bien, la perfection, la fin, le bonheur, l'énergie, l'action, soient essentiels, dont l'amour soit essentiellement satisfait et conquérant. Dieu est cet Être parfait. Le bien, la fin, la perfection, le bonheur, l'action, font partie de son concept (2).

Ici commence la Synthèse des mœurs qui, en me faisant pénétrer les mobiles de la volonté divine, éclaire les mobiles de la création, et m'explique en particulier les actions hu-

(1 Cette analyse réduit les exigences philosophiques à leur minimum. Elle ne tire de l'observation que l'idée d'imperfection, et elle ne demande à la raison que de croire à elle-même et à l'ordre dans l'Univers.

(2) Ces éléments métaphysiques s'identifient en Dieu. L'École ne les distingue que pour les penser. Je ne puis les penser sans les isoler, le concept divin étant trop large pour mon intelligence : d'où la part de mystère que présente à tout esprit créé l'essence divine.

maines par leurs causes finales dernières, ce qui est l'objet propre de la Morale.

1. — *Dieu trouve en Lui-même sa fin,* son bien, sa perfection, son bonheur. Ses aspirations d'amour trouvent en Lui-même leur entière satisfaction. Il s'aime donc et se veut Lui-même essentiellement. Il ne peut pas ne pas s'aimer et ne pas se vouloir. Cela lui est aussi essentiel que d'être parfait : cela lui est aussi nécessaire que d'être. S'il aimait hors de Lui, c'est qu'il ne trouverait pas en Lui-même tout son bien et tout son bonheur, c'est qu'il serait imparfait : ce qui répugne.

Nous tenons donc le mobile de l'amour de Dieu, de sa volonté, de son désir, de son action.

2. — Le même mobile anime Dieu quand *il aime, veut ou agit hors de Lui-même.* Alors les objets extérieurs de son amour sont transparents et lui laissent apercevoir sa propre perfection : ils rentrent dans le circuit de son amour personnel, et sont ordonnés à ce but comme des moyens à leur fin. Hors de Lui-même, Dieu aime pour Lui-même. S'il lance le monde dans l'espace, c'est pour le ramener à Lui : il l'assujettit à suivre dans sa course une trajectoire circulaire, dont le déroulement semble un instant éloigner le mobile, mais le ramène indéfiniment à son principe. Les anciens étaient dans le vrai quand ils attribuaient la perfection au mouvement circulaire, si toutefois ils entendaient parler du mouvement métaphysique qui règle la marche de la création sous l'impulsion du Créateur. Dieu aime la création pour Lui-même : elle est dans son intention un instrument d'amour divin.

Mais comment la création peut-elle servir de moyen pour l'obtention d'une pareille fin ? Dieu ne trouvant pas en elle matière à se compléter, il reste qu'il y trouve matière à se communiquer. Et, de fait, la création n'existe que par la munificence divine : elle est le terme de ses libéralités, le reflet de ses attributs, sagesse, justice, puissance. Elle ne se meut et n'agit que sous l'impulsion de Dieu, et grâce au supplément d'énergie qu'elle en reçoit. Or, ici, le fait est réputé pour l'intention. Il n'y a pas d'ailleurs d'autre hypothèse raisonnable. Dieu aime le monde pour les emprunts que le monde lui fait, pour le crédit qu'ouvre le monde sur le trésor infini. De l'être

imparfait, Dieu attend et veut qu'il reflète plus fidèlement sa puissance, sa bonté, sa sagesse, sa justice, qu'il lui emprunte une quantité croissante d'énergie, donc Dieu veut qu'il croisse.

La formule du vouloir divin telle que nous la livre la révélation est singulièrement expressive dans sa conformité avec les déductions de la raison : *Crescite, et multiplicamini! — Ut vitam habeant et abundantius habeant!*

Dieu veut que le monde lui fasse des emprunts : cela lui est aussi nécessaire que de l'aimer pour Lui-même. Aimer le monde pour Lui-même est aussi nécessaire à Dieu que de s'aimer Lui-même. S'aimer Lui-même lui est aussi nécessaire que d'être parfait et que d'être.

3. — Dieu communique ses mobiles au monde. *Le monde doit donc être animé par les mobiles de Dieu.*

Le monde a une existence propre hors de Dieu ; il a une activité propre en dehors de l'activité divine : mais comme dans son existence et dans son activité il est l'œuvre de Dieu, sa nature et son activité sont ce que Dieu les a faites : elles ont les tendances et l'orientation voulues par Lui : elles sont ses instruments d'amour : et cela en développant leur être, en progressant et en faisant appel à la générosité créatrice. Le monde est donc organisé pour son progrès, pour l'accroissement en lui-même des libéralités divines, pour une communication plus large des attributs d'En-Haut. Tel est le sens de ses tendances, de ses inclinations, de ses facultés, de son activité.

De plus, le caractère de nécessité qui se rencontre dans l'amour que Dieu se porte, et dans la disposition qui le porte à n'aimer le monde que pour Lui-même, ce caractère de nécessité doit avoir sa répercussion dans les tendances et inclinations des êtres : nous la remarquerons bientôt.

4. — Cette intention supérieure de Dieu, les créatures la réalisent chacune suivant sa nature, et *en atteignant leur fin particulière :* l'astre en suivant sa courbe géométrique dans l'espace, la plante et l'animal en perpétuant leur espèce, l'homme en pensant et en voulant. Il répugne que ces fins immédiates des êtres ne soient pas dans le sens de la fin dernière. Elles fournissent aux êtres leur bien, leur perfection

relative, accroissent la quantité d'énergie du monde, augmentent les emprunts faits à la causalité de Dieu et la ressemblance du monde avec son auteur.

5. — Mais certains êtres, en atteignant leur fin particulière, *semblent toucher de plus près la fin dernière.* L'animal s'achemine vers Dieu en se reproduisant; l'homme semble monter bien plus haut en l'aimant. L'animal atteint Dieu à sa manière qui n'est pas celle dont Dieu s'atteint Lui-même. L'être intelligent atteint Dieu à la manière de Dieu, c'est-à-dire en l'aimant comme il s'aime : et, dans ce cas, la fin de l'être s'identifie avec la fin de Dieu, la fin particulière avec la fin générale. Cette situation privilégiée des créatures intelligentes dans l'échelle des êtres est confirmée par l'hégémonie qu'elles exercent dans la création et dans la subordination de la création à leur égard. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur le plan du monde. Au-dessous de l'être intelligent, les êtres sont étroitement hiérarchisés et coordonnés aux fins de l'être intelligent : ils sont même les uns par rapport aux autres dans des relations de dépendance et de subordination dont l'échelle correspond aux perfections décroissantes des espèces (1). Les forces physico-chimiques sont ordonnées au développement des forces vitales (en leur fournissant l'aliment le stimulant). La vie végétative est ordonnée à la vie sensitive : la sensibilité à la raison et à la liberté. Cette superposition hiérarchique des puissances se vérifie dans l'homme et hors de l'homme : elle accuse la destination des substances groupées par l'attraction universelle dans les limites d'un même système solaire. A chaque étage, dans chaque plan, les êtres atteignent leur fin particulière en servant les êtres de l'étage supérieur : le courant ontologique se propage de bas en haut : il aboutit à l'étage supérieur où l'être intelligent, utilisant les

(1) Plus un être est bas dans la hiérarchie, et plus il est imparfait. Plus il s'élève, plus il se perfectionne, mieux il est organisé. Mieux il est organisé, moins il est subordonné. Moins il est subordonné, plus il domine. Perfection, liberté, hégémonie, sont corrélatifs.

Une organisation supérieure trahit une supériorité réelle de nature, puisqu'elle implique dans l'être un plus grand nombre de propriétés qui lui permettent d'atteindre un plus grand nombre de fins, et de parfaire sa ressemblance avec sa cause. L'animal unit aux propriétés physico-chimiques celles de la vie végétative et de la vie sensitive.

apports de la nature inférieure, atteint la fin dernière par la connaissance et par l'amour.

Dans le vaste atelier du monde, tous les rouages sont enchaînés : ils se commandent tous pour conditionner l'acte d'amour de Dieu dans la créature raisonnable. D'où il résulte que le progrès d'un rouage particulier d'un machinisme secondaire importe peu si le but final n'est pas atteint. Un perfectionnement partiel de l'outillage industriel est stérile si le produit final de l'industrie est nul ou défectueux. Le progrès matériel est vain sans progrès humain, sans progrès intellectuel, sans progrès moral, sans un accroissement d'amour de Dieu.

6. — Nous ne pouvons pas passer sous silence le *plan surnaturel du monde,* tant à cause de sa conformité avec le plan de la raison philosophique, tant surtout à cause de son caractère positif dans l'histoire du monde.

L'ordre surnaturel est un mode supérieur de communication divine. Dieu donne davantage au monde pour en recevoir davantage. Dans l'ordre naturel, Dieu donne en réalisant un être substantiellement indépendant de lui-même, comme l'œuvre est indépendante de l'artisan, la toile du peintre. Dans l'ordre surnaturel, Dieu se communique substantiellement, tel qu'il est, nature et attributs ; il communique son propre amour, ses propres mobiles comme instruments d'amour entre les mains de l'homme. Donc, rien de changé dans les grandes lignes du monde, sinon qu'il devient un instrument supérieur d'amour divin.

Cependant, l'ordre surnaturel présente un échelon de plus dans la hiérarchie des êtres, un règne intermédiaire entre l'homme et Dieu.

Entre l'homme et Dieu existe un médiateur, le Christ qui constitue le règne supérieur de la création, le règne humano-divin. Le Christ n'est pas, comme la grâce, le fruit d'un don accidentel de la substance divine, il en est une communication substantielle, qui fait que Dieu, en se dépensant infiniment, trouve dans la création un instrument infini pour s'aimer. Aussi le cadre du monde s'élargit-il pour comprendre la personnalité du Christ. Il se définira désormais dans les termes suivants qui sont ceux de saint Paul : *Omnia vestra sunt, vos*

autem Christi, Christus autem Dei. Omnia, saint Paul le dira ailleurs, ce sont les règnes inférieurs à l'homme ; ce sont même les hommes, les réprouvés, qui sont coordonnés au bien des élus, comme l'affirme explicitement saint Augustin : *Malus ideo vivit aut ut convertatur, aut ut per ipsum bonus exerceatur.* Mgr d'Hulst détaille cette pensée : « Dieu assiste aux combats stériles de ses enfants, à la ruine de leurs espérances, et il a une mesure si étrange des choses morales, qu'il trouve que tant de ravages spirituels sont compensés à ces heures-là par la foi laborieuse, le zèle désolé, la fidélité désespérée, mais invariable, d'une poignée de serviteurs (1). » Il y a dans cette agitation du monde au profit des meilleurs une sorte de sélection, de darwinisme surnaturel.

A leur tour, les élus sont coordonnés au Christ, comme le Christ à Dieu. Ils obéissent aux mobiles du Christ, comme le Christ obéit aux mobiles de Dieu. Les élus sont destinés à glorifier en l'utilisant le pouvoir rédempteur du Christ, puisqu'ils reçoivent de lui comme de sa source la grâce salutaire. *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi... Et de plenitudine ejus omnes nos accepimus.*

Donc, pas de vrai progrès dans l'univers qui ne soit un progrès de christianisme ; pas de progrès de christianisme qui ne soit un avancement des fins divines.

7. — Le monde est l'instrument de Dieu pour son œuvre d'amour : c'est un vaste atelier où tout travaille pour quelqu'un dans un but unique. Cette unité de but et la coordination étroite des moyens font *l'unité de l'œuvre.* La coopération consciente des êtres intelligents à cette œuvre unique constitue le mérite de leur activité. Ce mérite subsiste quel que soit le terme matériel immédiat de cette activité, infime ou relevé, obscur ou éclatant : c'est l'intention qui vivifie l'acte, et c'est la fin qui donne sa mesure à l'intention. Il n'y a pas d'acte humain qui ne dépasse infiniment la portée de son utilité immédiate. Le mérite subsiste quel que soit le mode d'activité de l'agent libre, qu'il agisse ou qu'il pense ou qu'il désire, qu'il réussisse ou qu'il échoue : le mérite demeure dans la

(1) *Lettres de Direction,* p. 180.

souffrance qui est une défaite apparente. Quand il aime Dieu, l'homme ne peut échouer : il ne peut être, en rigueur de logique, malheureux. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum.*

D'ailleurs il répugne qu'il y ait un atome d'activité qui ne rentre pas dans les fins divines : nous avons vu avec quelle nécessité elles s'étendent à toute la création : l'être raisonnable doit faire écho à cette nécessité : il est organisé pour cela. L'acte moralement indifférent, qui n'est ni bon ni mauvais, répugne donc.

Parmi les actes de désir, il en est un qui porte un nom spécial, la prière. Sa matière et son orientation nous sont suggérées *a priori* dans des termes identiques aux formules du *Pater : Adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra.*

8. — Nous sommes en mesure, à présent, de définir *quelques termes usités en Éthique,* ou de justifier quelques caractères des éléments moraux que nous avons déjà nommés.

La loi éternelle considérée sous l'un de ses aspects, c'est le plan du monde dans la pensée de Dieu. *La loi naturelle* considérée sous l'un de ses aspects, c'est le plan du monde dans la pensée de la créature raisonnable.

Les *énoncés de la loi morale* dans sa plus grande généralité sont les suivants qui sont équivalents : « Que Dieu soit aimé ! Qu'il se communique ! Que le monde réalise le plan divin ! Qu'il progresse, qu'il se développe ! »

Le bien, c'est l'observation du plan divin, le respect des finalités particulières et générales des êtres, le développement des virtualités selon leurs tendances et selon leur degré d'énergie : c'est une crue d'être : *bonum ex integra causa.*

Le mal, c'est la violation du plan divin, des fins des êtres, une diminution d'être, une baisse d'énergie : *malum ex quocumque defectu.*

9. — Nous n'avons considéré la loi morale que sous un seul aspect. Elle n'est pas seulement un relevé idéal du plan idéal divin, un schéma spéculatif des destinations des êtres : elle s'impose, *elle est Devoir, Obligation.*

Comme esquisse du plan divin, elle s'imprime dans l'intel-

ligence ; comme obligation, elle s'adresse à cette région complexe de l'âme qui est intelligence, liberté, sensibilité supérieure, et qu'on appelle conscience.

Les préceptes de l'art se formulent ainsi : « Si tu veux réaliser telle forme, tel style, telle œuvre, emploie tels moyens. » Les préceptes des mœurs, s'ils n'avaient qu'un aspect intellectuel, se formuleraient de même : « Si tu veux progresser, développer ton être, faire des emprunts aux richesses divines, imiter Dieu, l'aimer, agis ainsi. » Ces formules sont conditionnelles : elles indiquent tels moyens pour la réalisation de telle fin ; mais l'emploi des moyens ne s'impose que si la fin s'impose. La fin est-elle nécessaire, ces formules ne le disent pas. Au contraire, le Devoir est inconditionnel de sa nature : il est une fin qui s'impose, un absolu. « Il faut » l'accomplir.

Nous avons parlé de la nécessité des mobiles de Dieu. Étant donné l'existence du monde et l'existence du monde tel qu'il est, Dieu ne peut pas ne pas vouloir qu'il progresse, qu'il développe son crédit, et qu'il réalise le plan qu'il lui a tracé dans ce but. Cette nécessité du vouloir divin doit avoir son écho dans les tendances des êtres : nous croyons la reconnaître dans les fatalités des lois physico-chimiques et de l'instinct. Dans la créature intelligente et libre, comment se traduit-elle ? Par son intelligence, l'homme conçoit les rapports logiques des choses, le plan du monde et le dessein divin. Mais comme il est libre, il peut le réaliser ou le violer. Il faut donc que le vouloir nécessaire de Dieu se manifeste à sa liberté sans la violenter. *Il lui sera notifié sous forme d'obligation.* Le Devoir est donc bien un retentissement dans l'âme des intentions impérieuses de Dieu : *participatio voluntatis divinæ in rationali creatura.*

Cette intimation du vouloir nécessaire de Dieu à la liberté humaine crée des rapports personnels, vivants, directs, entre Dieu et l'homme : elle fait de l'observation de l'ordre un accord de volontés, de sa violation une hostilité de volontés ; elle fait de l'acte vertueux un acte d'amour, et du péché un attentat à l'amour de Dieu ; elle ruine le péché philosophique qui ne serait que la méconnaissance d'un plan théorique des choses que Dieu ne se serait pas identifié, et de l'observation

duquel il ne ferait pas une question personnelle. Elle fonde pour tout dire la gravité du péché qui, méprisant l'obligation, méprise implicitement des nécessités de même ordre : celle par laquelle Dieu aime le monde pour Lui-même, celle par laquelle il s'aime Lui-même, celle par laquelle il est sa propre fin, son bien, son être.

10. — Il existe dans toute créature une disposition qui l'incline vers son bien, son bonheur, sa fin : cette disposition est une force interne active et directrice, en harmonie avec les exigences de la loi éternelle.

Dans l'ordre naturel, chez la créature libre, elle est obligation, aspiration générale vers le bonheur, et, dans l'ordre surnaturel, cette disposition, *c'est la charité.*

Je veux faire remarquer que, dans les deux ordres, la fin de l'être raisonnable est la même, qu'il participe aux mêmes mobiles de Dieu, amour de Dieu pour Lui-même et du monde pour Dieu. La différence ne se trouve que dans le degré de participation de ces mobiles. Les tendances naturelles n'ont avec les tendances divines qu'une analogie, une similitude éloignée : elles n'en sont que l'image très affaiblie.

Par la charité il y a identité de tendances, puisque, par la grâce, Dieu nous fait part de sa nature, et avec sa nature de ses facultés, et avec ses facultés de son pouvoir d'aimer, et avec ce pouvoir de ses affections.

L'ordre surnaturel ne modifie pas les rapports de la création et de Dieu : il les élève. A la lumière de ces principes, il est facile de comprendre le rôle de la charité tel que le décrit la révélation. Elle domine toutes les vertus, elle en est l'inspiratrice, elle est inamissible : elle subsiste dans la possession de la fin dernière : elle préside à toutes les relations de l'être intelligent avec Dieu, le prochain, sa propre personne : elle donne un mérite éminent aux actions les plus vulgaires accomplies sous son inspiration. L'âme raisonnable, imbue des mobiles de la charité, c'est-à-dire identifiée aux visées et aspirations divines, acquiert la même amplitude de vue et d'activité. Elle s'intéresse à la marche de l'Univers (de l'Univers qui comprend Dieu Lui-même), elle réagit sur lui et, en sens inverse, l'Univers réagit sur elle : lui et elle, elle et lui for-

ment un même organisme, qui, par la division du travail et la répartition des fonctions, accomplit l'œuvre unique qui est la fin du monde et la fin de Dieu. Comment ne pas reconnaître dans cet organisme ce corps dont parle saint Paul, dont la tête est le Christ, dont les chrétiens sont les membres, et dont la charité est le lien?

11. — Dans le labeur général de l'Univers, *j'ai ma tâche particulière ;* dans le vaste atelier, je suis un rouage ; dans l'immense organisme, je suis un membre. L'étude de mon rôle personnel, c'est l'étude même de ma vocation. La connaissance de ma vocation se dégage de l'examen de mes aptitudes et des circonstances de milieu dans lesquelles mes aptitudes doivent évoluer. Dieu a prévu et déterminé les unes et les autres; il les a situées avec précision dans le plan général de sa providence. Mes responsabilités se mesurent à la nature de mes aptitudes, à leur degré et aux facilités du milieu d'évolution.

Remarquons que le plan divin est violé dans deux cas : dans le cas de renversement de l'ordre des fins, lorsque chez les êtres le parfait est sacrifié à l'imparfait, la raison aux sens, les dispositions de Dieu à celles de l'homme. Mais il y a encore méconnaissance du vouloir créateur quand la totalité des forces disponibles, quand l'énergie entière des aptitudes n'est pas utilisée, quand les talents restent improductifs. (Tout pouvoir octroyé d'en haut engendre un devoir : qui peut doit.) Un capital destiné à une production déterminée est gaspillé.

Cette remarque établit solidement le caractère obligatoire du Devoir social. Il serait malaisé sans ces déductions de le dépouiller du caractère facultatif, surérogatoire, dont on l'a trop souvent revêtu. Au-delà des obligations de la profession, de la famille, après l'acquittement de l'impôt, de l'aumône pécuniaire, le Devoir social s'impose et commande assistance à toute indigence religieuse, morale, intellectuelle, en raison des ressources, des talents du citoyen. Ces ressources, consistant en un certain coefficient d'intelligence, de culture, d'ascendant social, de loisirs, sont un capital destiné d'en haut à une utilisation précise.

12. — Ce sont les destinations divines données aux êtres qui engendrent leurs inclinations et leurs aspirations, et qui

fondent le Droit naturel. A posteriori, c'est l'examen de ces inclinations qui nous révèle les grandes lignes du Droit naturel. La Synthèse péripatéticienne l'éclaire tout entier. Pour donner une idée de l'intensité et de la pénétration de sa lumière, je note quelques déductions de Droit social.

Dans le domaine des choses sociales, ce sont les besoins et aspirations des membres de la société qui révèlent le plan divin. Étant donné les besoins matériels, intellectuels, moraux de l'individu, son existence en société a été voulue par Dieu : elle est de droit naturel. La société est donc destinée à développer les virtualités du citoyen, et toutes selon leur importance. L'autorité, à qui incombe en spécialité cette tâche du développement de l'individu, est ordonnée au bien des particuliers ; ce ne sont pas les individus qui sont ordonnés aux intérêts de l'État. Le plan divin repousse le césarisme antique, la conception païenne du *paucis vivit humanum genus,* la conception darwinienne du combat pour la vie et de la sélection.

L'autorité indispensable au fonctionnement de la société est voulue de Dieu : ses dispositions impératives sont le prolongement du vouloir nécessaire de Dieu ; elles s'imposent avec la même nécessité : la violation des unes et de l'autre affecte la même gravité. L'autorité et les institutions coercitives dont elle enserre l'individu pour le développement normal de ses virtualités n'ont leur raison d'être que lorsqu'il est incapable, et dans la mesure où il est incapable, de les développer par lui-même. Lorsque s'accroît, et dans la mesure où elle s'accroît, sa valeur intellectuelle et morale, l'autorité se retire et lui donne du large par des institutions de liberté. La liberté politique se mérite.

Dans chaque individu réside une certaine aptitude à gouverner les autres : elle est voulue par Dieu, elle est de Droit naturel. Dans la mesure et dans le ressort où il est capable d'exercer son autorité, des institutions politiques s'imposent qui donnent carrière à ces aptitudes de gouvernement. A mesure qu'il vaut, le citoyen doit prendre part à la gestion des intérêts publics : alors la décentralisation commence et la démocratie doit monter soit à la commune, soit à la province, soit à l'État, suivant les lumières et les vertus des citoyens.

13. — Une notion précise du *Sacrifice* se dégage de la même Synthèse. Nous avons remarqué la subordination hiérarchique des êtres, qui fait que la raison d'être d'un règne inférieur est de procurer la fin d'un règne supérieur. La vie ne se développe qu'aux dépens de l'énergie chimique ; la vie sensitive aux dépens de la vie végétative ; la vie de l'esprit est conditionnée par la vie sensitive. Un progrès dans un degré supérieur suppose une immolation dans un degré inférieur : une sorte de sacrifice, auquel est liée l'idée de fécondité.

L'acte par lequel l'être intelligent se subordonne à sa fin, c'est-à-dire s'offre à Dieu comme instrument d'amour, n'est-il pas un sacrifice ?

Le sacrifice est douloureux dans le cas où il en coûte à l'agent libre de rentrer dans l'ordre ou de faire rentrer dans l'ordre un règne inférieur, ou une fonction subsidiaire qui dépend de sa volonté. Cette violence qu'il se fait, correspondant à une résistance qu'il rencontre, est l'effet d'un désordre intrafonctionnel que le christianisme seul explique, en le donnant comme le stigmate d'un péché familial commis à l'origine.

Nous voyons ainsi pourquoi le sacrifice est l'acte religieux par excellence. Non seulement il procure toutes les fins religieuses, mais la fin dernière, puisqu'il subordonne le monde d'en bas au monde d'en haut, puisqu'il plie l'activité de la création aux intentions du créateur.

14. — *La Sanction* est le dernier chapitre d'une Morale. Notre synthèse accentue le caractère immanent de la sanction.

Elle n'est chez les êtres raisonnables et libres que la conclusion logique et terminale de leurs libres préférences, et le retentissement heureux ou malheureux de ce choix dans leur faculté de sentir. Que le plan divin soit observé, que les desseins d'amour du créateur soient secondés, que l'âme offre à Dieu l'hommage plénier de son activité, que cette attitude, au lieu d'être précaire, révisible, laborieuse, devienne définitive, et que la conformité de cette attitude avec les aspirations de l'être apparaisse sensiblement, alors c'est le bonheur : le bonheur, c'est la vertu au comble de ses vœux, au terme de sa recherche. Le bien a donc sa sanction en lui-même.

La violation des desseins de Dieu, le refus de l'amour et du

sacrifice, constituent une autre attitude de l'âme. Qu'elle devienne définitive, qu'elle apparaisse en contradiction intime et sentie avec les aspirations foncières de la volonté, alors c'est le malheur. Le malheur, c'est le terme affectif des libres démarches du vice.

L'enfer n'est donc pas autre chose que l'écartement, le rejet volontaire définitif de Dieu et de son amour, et puis la contradiction douloureusement sentie entre ce rejet et la constitution intime des facultés rationnelles.

Cette contradiction douloureuse pour l'intelligence et la sensibilité supérieure sera corporellement ressentie par l'être mixte qui, comme l'homme, est chair et esprit. Nous ignorerions sans la révélation la nature de cette contradiction corporelle : l'Évangile nous enseigne qu'elle s'exerce sous forme de feu.

Je n'avais prétendu, en débutant, que réaliser une esquisse de la science des mœurs. On me rendra peut-être cette justice que je n'y ai que trop réussi. J'ambitionnais moins d'être complet que de montrer la fécondité des premiers principes de l'Éthique thomiste. Ma prétention demeure même si l'on méconnaît la valeur de l'analyse qui engendre ces principes, et si l'on ne veut les envisager qu'à titre d'hypothèses. On conviendra qu'il y a peu d'hypothèses, en matière de spéculation morale, qui soient aussi compréhensives, qui soient moins contredites par les espèces morales positives, en un mot, plus justement synthétiques. Je n'ai enfin conduit la synthèse sur le terrain surnaturel que pour en montrer la remarquable élasticité.

M. GOSSARD.

LA FORMATION DES IDÉES

I

M. Bernies nous a exposé son opinion sur *l'origine des idées* et a renouvelé les critiques qui lui paraissent un obstacle insurmontable à l'admission par la philosophie moderne de l'*intellect agent* des scolastiques, même après les explications que nous avons essayé de donner sur cette faculté tant contestée depuis Descartes (1).

Nous voudrions tenter un dernier effort pour dissiper des malentendus regrettables, pour mettre encore mieux en évidence les raisons de reconnaître cet intellect agent, qui n'est, après tout, que l'activité première de l'entendement humain, et pour montrer l'insuffisance de la théorie sur l'origine des idées que M. Bernies préconise.

Nous tâcherons de ne pas être trop long, pour ne pas abuser de la complaisance de ceux qui veulent bien prendre quelque intérêt à cette discussion, en apparence un peu archaïque, mais, au demeurant, relative à l'un des plus importants problèmes de philosophie.

On accuse notre théorie de l'intellect agent de contradiction irrémédiable, contradiction même dans les termes. Comme nous avons dit que de l'image, similitude d'une réalité extérieure déterminée, similitude déterminée comme la réalité extérieure, peut naître, sous l'*influence transformatrice de l'intellect agent*, une forme à la fois déterminée et abstraite qui se grave dans l'intellect réceptif, on nous répond qu'en affirmant une transformation de l'image, nous la nions en même temps, pour éviter de nous expliquer sur la possibilité et la nature de cette transformation. Et en effet, même illuminée, l'image, selon nous, reste image, toujours sensible et concrète ; donc elle n'est pas transformée, elle n'est pas rendue intelligible. Or, conclut-on, « si elle n'est point intelligible, elle est incapable d'actionner l'intelligence réceptive. Et donc l'intellect agent agit seul dans la

(1) *Revue de Philosophie*, 1er novembre 1905, pp. 533 et suiv.

pensée, il est le créateur de l'idée qu'il façonne à sa guise, et sans être aucunement dirigé par rien ni personne. Pure fantaisie, subjectivisme dont on ne sort pas (1) ! »

Encore un peu de précision est ici nécessaire. La transformation dont nous avons parlé n'a jamais signifié, dans notre esprit, que l'image changeât de nature intrinsèque et devînt elle-même formellement immatérielle dans sa propre réalité : on le sait bien et on le reconnaît, puisque l'on cite de nous ces déclarations : « Dans l'imagination tout reste imaginatif, si épurée que soit la représentation qu'elle fournit. L'image ne devient jamais elle-même quelque chose de vraiment spirituel. » Qu'avons-nous donc voulu dire par ce mot de transformation ? Le voici encore plus explicitement, si c'est possible. L'image peut être considérée à deux points de vue : comme réalité existant dans une faculté organique de l'homme, et comme similitude représentative d'une réalité extérieure. Sous le premier aspect, pendant et après l'opération de l'intellect agent, elle reste comme avant, dépendante de la faculté organique, et n'est point radicalement transformée. Comme similitude, elle subit une modification que nous avons caractérisée ainsi : « Par une communication de sa lumière supérieure, l'intellect agent élève à une plus haute expression les représentations imaginatives, sans qu'elles puissent toutefois se dégager entièrement des restrictions sensibles, des limites individuelles. » Et nous avons donné un exemple de cette illumination qui perfectionne l'image sensible, qui la rend plus expressive de ce qu'il y a de commun dans certains objets extérieurs, sans cependant pouvoir le lui faire représenter de façon intellectuelle. « Supposons, avons-nous dit, que l'imagination nous représente des objets approximativement ronds ; l'illumination dont il s'agit pourra faire ressortir un caractère commun des images ainsi tracées, qui est précisément leur ressemblance sous l'aspect de forme ronde ; il se fait ainsi comme un schème imaginatif, qui n'est pas encore l'idée abstraite de rondeur, mais qui s'en approche et qui en prépare la conception. » Voilà donc notre explication du premier effet de l'influence exercée par intellect agent. L'image se rapproche de la simplicité abstraite, mais ne s'identifie pas complètement avec une représentation toute spirituelle ; elle représente déjà des traits communs, mais encore individuellement dessinés ; et elle ne peut aller elle-même au-delà du champ des représentations individuelles ; mais, en s'appuyant sur elle, l'intellect agent peut faire concevoir à l'intelligence une simili-

(1) *Revue de Philosophie*, 1er novembre 1905, p. 567.

tude vraiment intellectuelle des mêmes traits communs des objets. Il nous est difficile de mieux expliquer cette action décisive qu'en redisant ceci : « Puis vient l'opération définitive par laquelle l'intellect agent, en se servant de l'image ainsi illuminée, fait naître dans la faculté de penser, non plus seulement la représentation d'un caractère commun, mais le concept proprement dit de la forme abstraite et universelle de rondeur, c'est-à-dire sans aucune restriction à des individualités concrètes, et applicable à tout sujet quelconque susceptible de prendre une telle forme (1) »

On le voit, dans cette théorie, la représentation rigoureusement abstraite, universellement extensible, est conçue par l'intelligence pensante sous l'action de l'activité intellectuelle, à laquelle coopère, à titre d'instrument, l'image déjà simplifiée par une illumination préalable. Le caractère commun a été d'abord mis par cette illumination en un certain relief, qui reste cependant individuel ; survient l'action proprement abstractive, dont le résultat est le concept formé, non dans l'imagination, mais dans l'intelligence, et néanmoins concept du même caractère commun, intellectualisé. Aussi saint Thomas a-t-il pu dire : « Dans la réception par laquelle l'intellect potentiel reçoit des images les représentations des choses, les images sont comme agent instrumental et secondaire, l'intellect agent comme agent principal et premier. Et voilà pourquoi l'effet de l'action demeure dans l'intellect potentiel selon la condition de l'un et de l'autre, et non selon la condition de l'un des agents seulement. Et, de cette manière, l'intellect potentiel reçoit les formes comme intelligibles en acte par la vertu de l'intellect agent, mais aussi comme similitudes des choses déterminées par suite de la connaissance des images. Et ainsi les formes intelligibles en acte n'existent positivement ni dans l'imagination ni dans l'intellect agent, mais seulement dans l'intellect potentiel (2). »

C'est donc à tort que l'on nous accuse de subjectivisme. Notre explication fait la part de l'image, c'est-à-dire de la similitude sensible de la réalité extérieure, et la part aussi de l'activité intellectuelle, dans la formation des idées. L'image agit, non pas par elle seule, ni au même titre que l'énergie de l'entendement ; elle est subordonnée à cette énergie comme un instrument à la cause principale qui le meut et s'en sert ; mais, en somme, on retrouve dans le concept la double influence de l'entendement actif et de l'image.

(1) *Revue de Philosophie*, 1er décembre 1904, p. 780.
(2) Q. disp. *de Veritate*, q. x, *de Mente*, a. 6 ad 7.

et, en dernière analyse, l'idée est à la fois représentation, elle aussi, de la réalité extérieure à laquelle l'image est semblable, à sa manière, et forme abstraite, dégagée des marques individuelles, susceptible dès lors d'universalisation. Nous sommes donc aussi éloignés de l'idéalisme subjectiviste que du sensualisme. L'image sensible est insuffisante pour engendrer l'idée ; l'activité intellectuelle n'est pas suffisante non plus ; mais, unies ensemble, elles produisent dans la faculté pensante la conception de l'idée qui représente intellectuellement la réalité du dehors. Nous pourrions prendre, par exemple, les idées de toutes les qualités, de tous les caractères, que nous percevons par nos sens selon leur mode de perception : tel et tel phénomène de couleur, blanche, rouge ou bleue, tel et tel son, telle et telle odeur, saveur ou qualité tactile, après la sensation, laissent leurs images dans notre imagination ; et tout cela reste individuel, dans notre connaissance, tant que notre entendement n'agit pas sur ces substituts des choses du dehors, et, par eux, sur la faculté de penser, pour engendrer en celle-ci la forme intellectuellement représentative des mêmes déterminations.

Locke disait : « Premièrement nos sens, étant frappés par certains objets extérieurs, font entrer dans notre âme plusieurs perceptions distinctes des choses, selon les diverses manières dont ces objets agissent sur nos sens. C'est ainsi que nous acquérons les idées que nous avons du *blanc,* du *jaune,* du *chaud,* du *froid,* du *dur,* du *mou,* du *doux,* de l'*amer,* et de tout ce que nous appelons *qualités sensibles.* Nos sens, dis-je, font entrer toutes ces idées dans notre âme, par où j'entends qu'ils font passer des objets extérieurs dans l'âme ce qui produit ces sortes de *perceptions.* Et comme cette grande source de la plupart des idées que nous avons dépend entièrement de nos sens, et se communique à l'entendement par leur moyen, je l'appelle *sensation* (1). » Mais nous, nous ne pouvons pas admettre que des sens découlent *entièrement* les idées de ces qualités. « La connaissance sensible, comme le dit saint Thomas, n'est pas la cause totale et intégrale de la connaissance intellectuelle, mais plutôt d'une certaine façon elle est matière de la cause (2). » C'est-à-dire que la connaissance sensible n'a pas la forme définitive et proprement humaine de notre connaissance, mais fournit comme une matière à laquelle l'activité de notre entendement fait prendre, dans notre puissance de penser, la forme vraiment intellectuelle. Alors ce n'est pas seule-

(1) Locke : *Essai sur l'Entendement humain,* II, I. 3.
(2) *Sum. theol.,* I, q. XXXIX, a. 6.

ment tel ou tel objet comme blanc, jaune, chaud, froid, dur, mou, doux, amer, que nous connaissons, mais la blancheur, la couleur jaune en général, la chaleur, la froideur, la dureté, la mollesse, la douceur, l'amertume, qualités abstraites qui n'existent pas ainsi abstraites dans la nature physique, mais qui, toutes universelles qu'elles soient, n'en sont pas moins des représentations, sous forme intellectuelle, des qualités mêmes que nous avons perçues par nos sens et dont l'imagination nous a conservé les images. Et que l'on ne prétende pas que cette intellectualisation du phénomène sensible est impossible ; car, après tout, le fait est là, indéniable : nous connaissons à la fois sensiblement et intellectuellement les mêmes objets, et la connaissance sensible est le point de départ et comme la base de notre connaissance intellectuelle du monde physique.

Or, il y a ceci de très remarquable, dans l'exercice de la pensée humaine, que nous ne pouvons pas penser sans image sensible, actuellement présente, sans un certain support imaginatif de nos concepts les plus intellectuels. Quand notre imagination est entièrement endormie on paralysée, nous ne pouvons avoir aucune idée actuellement présente à l'esprit ; et, quand nous voulons faire concevoir notre idée à un autre homme, nous l'exprimons comme réalisée dans une image ou dans un exemple, et, pour la concevoir nous-mêmes, nous avons besoin de la poser sur une image sensible. Quelles sont, du reste, les idées que nous n'exprimons pas par des métaphores ? Ne disons-nous pas la lumière et la clarté de l'intelligence, la largeur, la hauteur et la profondeur de la pensée ; n'appelons-nous pas un esprit brillant ou solide, une volonté chancelante ou inébranlable, un caractère dur ou tendre, une âme grande et forte ? N'est-ce pas le signe du rôle, non pas exclusif, mais constant et nécessaire, que joue l'imagination dans la formation même de notre pensée ? N'est-ce pas l'indication de la nature particulière de la connaissance humaine, qui n'est pas d'abord intellectuelle et indépendante des sens, mais d'abord sensible, puis intellectuelle par élévation des données sensibles à une forme intelligible ?

Certes, nous reconnaissons volontiers que la réflexion sur les opérations de notre âme est une autre source de nos idées. Mais, avant d'examiner cette origine, achevons de montrer que l'intellect agent, tel que nous l'entendons, n'est pas impossible. On prétend qu'une faculté dont l'acte n'est pas conscient ne peut être l'agent producteur de la connaissance intellectuelle ; celle-ci est une lumière, et à ce titre ne peut être engendrée par une cause obscure, en dehors de la conscience. M. Bernies nous permettra de lui dire que son inquiétude,

à cet égard, est en retard sur les progrès de la psychologie : on admet fort bien, aujourd'hui, que la conscience peut ne s'appliquer qu'aux résultats d'une opération, qui en elle-même reste inconsciente. L'action de l'intellect agent est un acte préliminaire à la pensée proprement dite ; elle prépare celle-ci et la fait naître, et ce travail antécédent peut sans contradiction s'opérer dans l'obscurité, bien que la pensée elle-même soit ensuite lumineuse et consciente N'oublions pas que ces expressions de lumière et d'obscurité sont des métaphores, que même rien n'empêche d'appeler lumière l'activité, tout inconsciente qu'elle soit, de l'intellect agent, si l'on entend par lumière, au sens métaphorique, toute cause qui fait voir, qui rend manifeste. « Le mot de lumière, dit très justement saint Thomas, a été d'abord institué pour signifier ce qui produit une manifestation pour le sens de la vue ; puis il a été étendu jusqu'à signifier tout ce qui produit une manifestation eu égard à une connaissance quelconque (1). » Pourquoi donc ne serait-il pas permis de parler de la lumière de l'intellect agent, pour désigner l'activité et l'action première de cet intellect qui produisent, avec le concours de l'imagination, la forme intellectuelle au moyen de laquelle se manifeste l'idée, tout en admettant que la conscience ne saisit pas cette activité ni cette action, mais saisit l'acte de penser qui en résulte ?

Cette activité primitive, réplique-t-on, il n'est nullement nécessaire de l'attribuer à une faculté à part, à une puissance autre que l'intelligence même qui pense : « Toute faculté, dit-on, est à la fois active et passive ; l'activité et la passivité, l'action et la réaction n'impliquent aucunement la dualité de faculté (2). » D'après ce que nous avons dit, il faut bien, au moins, reconnaître que la représentation offerte par l'image étant tout individuelle. toute concrète, l'entendement ne peut la prendre telle qu'elle est, et doit d'abord, par l'exercice de sa propre activité, assimiler la donnée sensible à l'intelligence, par l'abstraction, tout en assimilant l'intelligence à la donnée sensible, puisque c'est cette donnée même que l'intelligence conçoit sous forme abstraite. En tant qu'assimilable à la donnée offerte, l'intelligence est potentielle ou passive ; en tant que principe assimilateur de cette donnée, l'entendement est en acte et actif, et son activité opère avant que la potentialité de l'intelligence soit assimilée à la donnée, puisque c'est cette opération qui, avec l'image, engendre dans l'intelligence la similitude abstraite. Il n'en

(1) I, q. LXXII, a. 1.
(2) *Revue de Philosophie*, 1er novembre 1905, p. 560.

est pas ainsi dans la connaissance sensible : le sens est d'abord réceptif d'une forme qui l'assimile, avec des caractères individuels, à la réalité du dehors, et il agit alors pour connaître sensiblement cette réalité. La faculté de sentir n'a pas besoin d'agir d'abord sur l'objet pour le rendre susceptible d'être senti ; elle subit simplement l'impression de l'objet et devient semblable à lui pour le connaître. Pour la connaissance intellectuelle, outre l'action de penser qui suit la formation dans l'intelligence de la similitude abstraite, il faut, et tout d'abord, l'action de l'intellect agent pour rendre abstraite la détermination que les sens ont laissée dans l'imagination. Après cela, si l'on veut que l'intellect agent et l'intelligence pensante soient une seule et même faculté, nous ne bataillerons plus pour nous y opposer, pourvu que soient maintenues les distinctions que nous venons de rappeler, pourvu qu'il demeure acquis que l'activité de l'entendement commence par agir sur l'image, puis agit au moyen de l'image sur la réceptivité intellective, et que l'action de penser ne se produit qu'à la suite de la formation dans cette réceptivité d'une similitude intellectuelle de l'objet.

Mais ce qui nous sépare le plus de notre contradicteur, c'est qu'il admet que les premières et idées abstraites et universelles nous viennent de la réflexion de l'âme sur elle-même et sur ses actes. Voici en résumé comment il décrit le début et le développement de ce travail de réflexion : « Dans l'homme l'esprit est partout présent. Il s'insinue dans la sensation, dans tous nos pouvoirs psycho-physiologiques, pour saisir en eux le monde phénoménal, pour analyser, pour régler, classifier... L'intelligence voit par les yeux, imagine par l'imagination, juge et compare dans nos centres d'association, se souvient dans la mémoire, réagit dans nos centres moteurs... A quel moment la sensation maniée par l'intelligence, à l'aide de mots concrets, cessera-t-elle de suffire à l'enfant ? A quel moment sous l'image et sous le mot le concept crayonnera-t-il ses premiers délinéaments ?... Quoi qu'il en soit, le jour viendra où, stimulé par le maître, le livre et ses inclinations natives, l'esprit sortira de ses langes matériels... Effectivement il ne peut se produire qu'un jour, sous une direction habile, l'enfant n'observe pas en lui un fait de toute première importance, à savoir qu'il est double, à la fois acte et agent, phénomène et substance... Le moment vient où, soumis à la culture intensive de l'éducation, l'enfant se replie sur lui-même. Aiguillonné par le besoin de connaître, averti par son éducateur, il va se prendre à réfléchir... La réflexion entre donc en jeu, alors que le fonctionnement des pouvoirs psycho-organiques est à peu près normal. La

réflexion, c'est-à-dire l'activité supérieure de l'esprit en tant qu'il se fixe, qu'il s'arrête attentif devant le spectacle qu'il est à lui-même au moment de la sensation, du souvenir, de l'effort intellectuel. — Par l'intelligence l'homme se perçoit alors dans son acte *effet* et *cause, phénomène* et *fond substantiel,* double par conséquent. Attentive, initiée au mouvement d'abstraction, entraînée à la dissociation par ce qu'elle a observé dans la vie physiologique et dans la région de l'image, on ne comprendrait pas que l'énergie qui pense en nous ne fît pas effort pour dégager sa dualité fondamentale qu'elle saisit introspectivement... Cela étant, il n'est pas possible que le regard attentif et la conscience ne nous révèlent pas les caractères opposés des deux ordres de réalités que nous atteignons ainsi en nous-mêmes. — Le phénomène est multiple, fluent, inhérent; le fond substantiel est un, permanent, non inhérent. Quoi de plus contraire, et comment l'intuition psychologique pourrait-elle ne pas dissocier deux ordres de réalités qui offrent de tels contrastes? — Dissocier... abstraire. Et voilà une abstraction, qui ne va plus porter uniquement sur des notes empiriques, phénoménales. Elle va isoler le fond substantiel de la phénoménalité qu'elle laissera tomber pour concentrer toute l'attention mentale sur ce résidu d'un nouveau genre dont on ne sait pas autre chose sinon : *il est*, et il est *un, permanent, indépendant*... Le concept de substance s'ébauche en nous comme l'interprétation intellectuelle du sentiment de la réalité substantielle que nous sommes. — Le concept tout voisin de causalité ne peut tarder à germer en nous, attendu que l'être substantiel, l'introspection nous l'affirme, est cause de ces phénomènes. A ce premier stade de l'idéation, le concept n'est donc que le sentiment vécu et formulé qu'il y a dans l'homme autre chose que des phénomènes, et que cette autre chose présente des caractères opposés aux caractères concrets des réalités phénoménales étudiées jusque-là. Inutile d'imaginer des événements spirituels antérieurs à celui-là. Nous sommes remontés jusqu'à la toute première origine de l'idée générale. — Le fait absolument génétique et primordial, c'est le sentiment inaliénable qu'il y a en nous plus que des phénomènes. Ce sentiment met l'intellect en contact visuel avec l'abstrait réel et fondamental, avec l'intelligible. Par le contraste et toujours sans qu'il nous soit possible d'avoir une connaissance directe, nous remarquons assez facilement que ce fond substantiel ou dépouillé de toute phénoménalité est forcément *immatériel*, — c'est la matière qui concrétise ; — *nécessaire,* il est le support et la cause de tous ses phénomènes, impossibles sans lui ; *universel*, puisque nécessaire. Ces caractères de l'abstrait essentiel

ressortent à la méditation attentive. Ils se déduisent d'ailleurs de ce fait que cet abstrait supérieur s'oppose au concret phénoménal, qui, lui, est particulier et contingent. Voilà bien, si je ne me trompe, l'abstrait intelligible, tel que les scolastiques nous ont appris à la connaître (1). »

Cette explication, que nous avons tenu à reproduire dans les termes mêmes employés par M. Bernies, pour ne pas risquer d'en diminuer la valeur, ne saurait nous satisfaire. Le point de départ ne nous paraît pas exact, et le passage du concret à l'abstrait insuffisamment motivé.

On a beau dire que nos facultés diverses sont *distinctes*, mais non *séparées*. On ne les distingue pas assez, on attribue à l'intelligence, née pour l'abstrait et l'universel, les opérations mêmes des sens faits pour le concret et l'individuel, quand on affirme que « l'intelligence voit par les yeux, imagine par l'imagination ». Le problème semble extrêmement simplifié, si, dès le début de la connaissance humaine, l'objet de la sensation est d'emblée dans l'intelligence, si l'acte de sentir est un acte intellectuel et sensible tout à la fois, les sens et l'imagination étant comme des instruments au moyen desquels l'entendement même saisit l'objet de la perception externe, en conserve et en reproduit l'image. Et cependant, regardons de près cette affirmation. Est-ce à titre de concret que le sensible est ainsi reçu dans l'intelligence? Dans ce cas, il reste encore à rechercher comment de ce concret naît l'abstrait dans l'entendement. La donnée des sens est-elle déjà sous forme abstraite dans la faculté intellectuelle, en conséquence de cet acte par lequel l'intelligence voit par les yeux, imagine par l'imagination? Alors le résultat dépasse la portée de l'opération, si celle-ci reste une opération des sens, comme paraissent l'exprimer les mots de « voir » et d' « imaginer », et comme on l'indique en posant qu'à ce moment-là le concept n'a pas encore crayonné ses premiers linéaments sous l'image et sous le mot. Nous admettons bien que l'image est présentée par l'imagination à l'entendement et mise en quelque sorte en communication avec celui-ci par l'intermédiaire du fond même de l'âme, où toutes nos facultés ont leur racine. Mais cela ne suffit point pour rendre raison de l'abstraction ; il faut encore que l'activité de l'entendement intervienne pour produire la conception de l'idée. Pour M. Bernies, du reste, la coopération primitive de l'intelligence et des sens, de l'intelligence et de l'imagination, n'est pas suffisante pour faire éclore

(1) *Revue de Philosophie*, 1er novembre 1905, p. 544-548.

la pensée proprement dite : il y faudra de plus la réflexion de l'intelligence sur ce qu'elle fait alors, le regard attentif de l'esprit sur lui-même au moment de la sensation, du souvenir et de l'effort intellectuel.

Cette réflexion de l'entendement sur les actes primitifs qu'il accomplit au moyen des sens peut-elle, comme le croit M. Bernies, donner les notions abstraites et universelles qui sont nécessaires à l'exercice de la pensée? Nous ne pouvons pas l'accorder, quel que soit notre désir de conciliation. Il faut bien remarquer, en effet, que ces premiers actes, sur lesquels l'intelligence réfléchirait, seraient, en somme, des actes sensitifs, n'atteignant que le concret et liés à l'organisme. Sans doute, on suppose que l'intelligence, en elle-même spirituelle, coopère à ces actes; mais si alors cette intelligence ne fait que des opérations de l'ordre sensible, ce ne sont pas des actes proprement spirituels qu'elle accomplit; elle reste dans le domaine du concret, de l'organique, du corporel. Lorsqu'elle se mettra à réfléchir sur ces actes, comment pourra-t-elle y voir autre chose que des opérations sensitives, s'appliquant au sensible, des actes psycho-organiques allant uniquement à l'individuel, au concret ? De cette réflexion aucune notion abstraite et universelle ne paraît pouvoir sortir. La conscience pourra, par là, connaître un sujet agissant individuellement et se représentant des objets sous formes individuelles, déterminées positivement *hic et nunc,* mais non saisir en ces actualités ainsi fixées et restreintes l'être abstrait, l'être universel, la substance en général, la cause et l'effet dans l'ordre de l'idée pure. Il faudra donc trouver un autre moyen de faire naître les premières notions vraiment intellectuelles : ce moyen, nous l'avons indiqué dans cette faculté profonde dénommée par l'École *intellect agent,* expression calquée sur la νοῦς ποιητικός d'Aristote. L'hypothèse de M. Bernies est loin de valoir cette explication.

Que l'on veuille bien reconnaître l'action de cette faculté, afin qu'en présence de la représentation imaginative naisse, dans la puissance capable de penser, la forme ou l'idée abstraite et universelle parce qu'elle est abstraite ; et nous dirons que l'intelligence, en réfléchissant ensuite sur ses pensées, perfectionne sa connaissance, découvre comme une conséquence de ses actes spirituels, caractérisés par des objets tout immatériels, la nature radicalement immatérielle, spirituelle dans son fond, de l'âme par laquelle nous sommes, et s'élève de cette spiritualité à une certaine connaissance, par analogie, de substances plus spirituelles encore. Oui, la réflexion intellectuelle est féconde, mais à condition de pouvoir s'exercer sur des actes vraiment intellectuels. J. GARDAIR.

II

Monsieur le Directeur,

Que de malentendus sur la question de l'*origine* des idées dans les articles auxquels votre Revue a donné une hospitalité si large! Voulez-vous me permettre de vous exposer sommairement mon opinion?

D'abord un exemple clair. Je me tourne vers un arbre, aussitôt je le vois; cette *vision,* ce phénomène nouveau en moi, cet acte vital, que je puis, en fermant et en ouvrant les yeux, faire cesser et renaître à volonté, quelle en est la cause efficiente, immédiate? Évidemment ce sont les yeux, répond le vulgaire. Sans doute, mais le sens visuel est-il la cause totale, unique, de la vision? Non, puisque, laissé à lui seul, le sens visuel ne peut produire la vision; il lui faut donc quelque chose qui le complète, il lui faut un concours étranger. Le concours de quoi? De l'objet visible, de l'arbre et de la lumière qui l'enveloppe. Ce concours consiste dans une impression lumineuse que l'arbre produit sur le sens visuel, comme il ferait sur une plaque photographique. Ainsi impressionné, déterminé, complété, le sens visuel est à même de produire la vision. Remarquons qu'il ne produit pas une vision quelconque, mais telle espèce de vision, correspondant à telle espèce d'impression. Donc premier fait : toute vision suppose une impression; second fait, plus significatif encore : telle espèce de vision suppose telle espèce d'impression.

M. Bernies trouve étrange qu'on admette une certaine *hétérogénéité* entre l'effet et la cause : « N'est-il pas étrange, dit-il, que le phénomène de lumière, par exemple l'idée, soit le fruit des ténèbres (1)? » — « Quelle anomalie! une faculté aveugle créatrice d'idées (2)! » Ni étrangeté, ni anomalie. Quand vous frottez une allumette, vous produisez la lumière. Y a-t-il de la lumière dans l'allumette et le frottement? Du tout; donc ténèbres dans la cause, lumière dans l'effet. Même loi dans le phénomène de la vision : l'hétérogène y produit l'hétérogène. En effet, la vision implique lumière, connaissance; le sens visuel, qui en est la cause, n'implique ni connaissance ni lumière. Constatons de plus (cela nous aidera à comprendre l'origine de l'idée) qu'il y a hétérogénéité dans la cause totale

(1) *Revue de Philosophie*, 1er novembre 1905, p. 567.
(2) *Ibid.*, p. 566.

de la vision, c'est-à-dire entre le sens visuel et l'impression visuelle : le sens visuel est vivant, psychique; rien de vivant, rien de psychique dans l'impression visuelle. Ce n'est pas tout; le sens visuel n'implique-t-il pas lui-même hétérogénéité? Des deux éléments qui le composent : organe et faculté, l'un est étendu, l'autre simple; l'un est inanimé, l'autre vital; l'un est physique, l'autre psychique. Et pourtant comme ils sont bien faits pour s'unir, se compléter et former ce tout merveilleux, l'œil!

Passons à la vision intellectuelle, à l'idée, et attendons-nous à y rencontrer aussi la double loi de l'hétérogène *s'unissant* à l'hétérogène, et de l'hétérogène *produisant* l'hétérogène.

Notre intelligence, au commencement, est une « *tabula rasa in qua nihil est scriptum* », dit saint Thomas après Aristote. Comment les idées primitives, irréductibles entre elles, y sont-elles produites, gravées? Quelle en est la cause efficiente immédiate?

On accorde sans peine que notre intelligence soit un facteur de l'idée : effet spirituel, donc cause spirituelle, cela va de soi. Mais que l'imagination, ou plutôt l'image qu'elle porte, soit elle aussi un facteur, une cause efficiente de l'idée, voilà qu'on n'accorde pas facilement, voilà qui révolte même beaucoup d'esprits. N'est-ce pas verser dans le sensualisme et le matérialisme? N'est-ce pas ruiner la spiritualité de l'intelligence et partant celle de l'âme? Oui, c'est ruiner, je l'avoue, un *certain* spiritualisme, mais c'est prendre aussi dans le matérialisme et le sensualisme ce qu'il y a de vrai et c'est donner pour autant au véritable spiritualisme une base inattaquable.

Pourquoi refuse-t-on à l'image sensible une causalité réelle dans la production de l'idée? Si je ne me trompe, c'est qu'on exagère d'un côté la spiritualité de l'intelligence *humaine*, et de l'autre la matérialité de l'image sensible; on creuse entre les deux un abîme imaginaire, et puis, ne trouvant aucun moyen de le combler ou de construire un pont, on en conclut l'absence de commerce entre les deux. C'est très cartésien.

Consultons l'expérience et la nature. La nature, dans l'homme, unit si intimement l'*esprit* et la *matière*, que le composé constitue un seul moi, une seule personne, une seule substance; et cette union n'est pas, de soi, fortuite, inutile, encore moins nuisible à l'élément spirituel, elle est naturelle au contraire, elle tourne au profit de l'âme. C'est l'âme, c'est l'essence de l'âme qui appelle cette union, dit saint Thomas : « *Non quod uniri corpori sit animæ accidentale, sed per* RATIONEM SUÆ NATURÆ CORPORI UNITUR... » — « *Propter melius animæ est ut corpori uniatur et intelligat per conversionem ad phantas-*

mata (1). » Ce n'est pas pour *exister*, c'est surtout pour *penser* que l'âme a besoin du corps : « *Maxime autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere, quia secundum esse suum a corpore non dependet.* » — « *Si anima humana species intelligibiles non acciperet ex sensibus...,* NON INDIGERET CORPORE AD INTELLIGENDUM ; *unde frustra corpori uniretur* (2). » *Non indigeret corpore ad intelligendum ;* sûrement un cartésien trouvera ce langage matérialiste.

Il y a donc, on doit le reconnaître, un *degré* de spiritualité qui n'exclut pas, qui réclame plutôt le *consortium* de la matière : tel est le cas de l'âme humaine ; substance spirituelle, elle peut exister sans la matière, mais elle ne peut sans la matière développer toute son activité, acquérir toutes ses perfections, même d'ordre spirituel.

Que s'ensuit-il pour son intelligence ? D'abord, qu'émanant de l'âme elle ne peut avoir un degré de spiritualité plus élevé que celui de l'âme ; ensuite que très probablement pour agir elle appellera aussi le *consortium* de quelque réalité matérielle. Or, l'expérience convertit cette induction en certitude : *L'homme ne pense pas sans image sensible,* c'est un fait indéniable. « Chaque progrès accompli dans l'étude du cerveau, dit Mgr d'Hulst, montre plus intime et plus étroite la solidarité de la vie cérébrale et de la vie intellectuelle (3). » Cette solidarité n'avait pas échappé au spiritualisme si éclairé de saint Thomas : « *Manifestum est quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis* (4). » Proclamons donc la spiritualité de l'intelligence humaine, mais sachons la mesurer sur les faits ; proclamons également la matérialité relative de l'imagination, mais ne la déclarons pas *a priori* incapable de contribuer à l'éclosion de la pensée. Nous verrons ainsi dans l'homme apparaître partout un harmonieux dualisme *psycho-physique :* dans sa substance, dans sa vie végétative, dans sa vie sensitive, dans sa vie intellectuelle.

Je vais maintenant essayer de préciser la nature du double concours de l'image et de l'intelligence dans la genèse de l'idée. L'idée humaine est produite par une cause psycho-physique, c'est-à-dire composée comme l'homme de deux éléments, l'un spirituel — l'intelligence,

(1) *Summa theologica,* Ire part. q. LXXXIX, a. 1.
(2) *Ibid.,* q. LXXXIV, a. 4.
(3) *Mélanges philosophiques,* p. 151.
(4) *Summa theologica,* Ire part., q. LXXXIV, a. 7.

l'autre matériel — l'image sensible, éléments hétérogènes comme l'âme et la matière, mais faits, également comme la matière et l'âme, pour s'unir et se compléter en vue d'un effet commun, l'idée. Cette idée, ils en sont l'un et l'autre cause efficiente au même titre que le sens visuel et l'impression visuelle sont cause efficiente de la vision; et de même que des visions spécifiquement différentes — visions du blanc, du vert, du rouge — sont dues à différentes espèces d'impressions visuelles : de même des idées spécifiquement différentes — idées de couleur, de son, de parfum — sont dues à différentes espèces d'images : visuelle, auditive, olfactive.

Est-il bien sûr que l'image soit cause efficiente *partielle* de l'idée ? Les faits, selon moi, ne permettent pas raisonnablement de le contester. Comment reconnaît-on la vraie cause ? Par l'axiome suivant : *Posita causa, ponitur effectus ; sublata causa, tollitur effectus ; variante causa, variatur effectus*. C'est le cas de l'image sensible à propos de la genèse de l'idée : doublez l'intelligence d'une image, l'idée en résulte; supprimez l'image, l'idée est supprimée ; changez l'image, l'idée est changée. Ce qui me frappe ici, c'est surtout le fait de la spécification de l'idée par l'image : telle image, telle idée. Impossible, par exemple, d'acquérir l'idée de chaque espèce de couleur sans l'image de chaque espèce de couleur. Puisque les caractères de la cause efficiente appartiennent à l'image, tenons donc l'image pour une cause efficiente. Si pour produire un effet supra-sensible, l'image est manifestement insuffisante, raison de n'en faire qu'une cause partielle, et de combler cette insuffisance par l'intervention d'une cause supra-sensible, intellectuelle. C'est exactement la même difficulté que pour toute perception. Prenons encore la vision comme exemple. L'impression visuelle, étant purement physique, est impuissante à produire un phénomène vital, psychique, tel que la vision. La vision, par son étoffe psychique, est ontologiquement supérieure à l'impression visuelle. C'est un fait pourtant que la vision ne peut naître normalement dans le sens visuel sans une impression lumineuse venant de l'objet visible, ne peut être spécifiée que par cette impression. La conséquence inévitable, semble-t-il, c'est que la vraie cause, la cause totale de la vision, n'est pas l'impression visuelle seule, ni le sens visuel seul, mais l'*association* des deux. Même raisonnement pour l'idée. Sa cause adéquate n'est pas plus l'intelligence seule que l'image seule, c'est l'*association* des deux. L'idée humaine a ainsi une cause humaine, une cause psycho-physique, comme la nature de l'homme, quoique d'une manière différente.

L'intelligence et l'image ne produisent rien l'une sur l'autre, comme

on le dit si souvent. Dès qu'elles sont unies, — elles le sont naturellement aussitôt que l'imagination est en acte, — leur causalité propre entre en exercice et il en résulte un effet spirituel commun, l'idée ; cette idée est produite dans la réceptivité de l'intelligence, car l'intelligence humaine est active et passive, cause et sujet de l'idée, comme le sens visuel est actif et passif, cause et sujet de la vision.

Rien de l'image sensible ne passe, ne peut passer dans l'idée ; l'idée et l'image sont d'ordre différent, elles sont deux photographies coexistantes, l'une sensible, l'autre spirituelle.

On a dit que l'idée est une sensation transformée ; c'est vrai, mais en ce sens que l'idée est une copie métaphysique, un exemplaire supra-sensible de l'image sensible ; l'original, ici, demeure intact, l'original et la copie coexistent vu que la copie a besoin d'être soutenue par l'original. Ainsi en est-il de l'impression visuelle venant de l'objet visible ; elle reste toujours une impression physique, concourt à la production de la vision, mais n'entre pas dans la constitution psychique de la vision ; la vision réclame la coexistence de l'impression visuelle puisque sans celle-ci elle s'évanouit.

La production de l'idée est appelée « abstraction » par saint Thomas, cela veut dire tout simplement que l'idée est tirée, *abstraite* de l'image sensible, comme on dit que l'effet est tiré, *abstrait* de la cause, la photographie de l'objet photographié. Cette abstraction est tout autre que l'abstraction prise dans le sens ordinaire et qui consiste à tirer l'universel du particulier, v. g. l'idée de substance de l'idée d'*homme*.

Cette dernière abstraction peut être consciente, la première ne le peut absolument pas, les idées ne tombant sous le regard de la conscience que lorsqu'elles sont déjà nées.

Faut-il sauvegarder l'intellect *agent ?* Pourquoi pas, si par cette expression l'on désigne l'activité intellectuelle s'unissant à l'image pour produire l'idée ? Cette expression est aussi juste que vénérable.

A. CHAROUSSET.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

LE SPIRITUALISME, par Georges Dumesnil, professeur de philosophie à l'Université de Grenoble, 1 vol. grand in-8° de xv-162 pages, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1905.

Les premières lignes de l'*Avant-propos* nous révèlent les hautes préoccupations pratiques de l'auteur : « Notre pays a le plus grand besoin, nul ne le contestera, de reprendre une vive conscience des vérités durables qu'il a fait, aussi bien qu'aucun autre sans doute, luire aux yeux du monde, et auxquelles il lui est arrivé de donner, soit par ses gestes, soit par ses œuvres, une parfaite expression. C'est ainsi seulement qu'il disciplinera ses passions et rassemblera ses forces disjointes. » Au surplus, le titre du livre est à lui seul un programme. Dans un temps où, chose singulière, idéalistes et positivistes s'accordent pour rayer du dictionnaire philosophique le terme de *spiritualisme,* M. Dumesnil le relève fièrement comme un drapeau. Et à ceux qui seraient tentés d'en sourire voici sa réponse : « Il ne faut tenir aucun compte des circonstances, quand on a quelque vérité utile à dire ou à rappeler. La réalité de notre âme individuelle et notre libre arbitre, la certitude de l'existence de Dieu, l'infirmité du matérialisme, voilà des vérités qui ne prétendent à aucune autre actualité, comme on dit, qu'à celle qui dure toujours » (p. xiv).

La partie la plus étendue du volume (p. 1-111) est consacrée à élucider, on pourrait presque dire à démontrer, cette proposition fondamentale : *Je suis.*

Résumant la théorie cartésienne qui lui sert de point de départ, M. Dumesnil y découvre une opposition radicale entre le mécanisme du corps et la liberté de l'âme, sans que Descartes ait jamais admis ou prévu que la seconde de ces deux thèses fût susceptible d'être offusquée par la première. Et cependant la fortune du *cogito* a eu dans l'histoire de la philosophie moderne des retentissements pro-

longés en même temps que de nombreuses vicissitudes. Sur Hume et Condillac, sur Kant, aux yeux duquel « nous ne nous connaissons pas personnellement comme un moi-substance », sur Fichte et Schelling, l'auteur passe rapidement, pour s'occuper au contraire en détail de trois philosophes marquants du XIXe siècle, et tout d'abord de M. Lachelier, « attaquant l'empirisme de Stuart Mill précisément à l'aide de la doctrine où Kant pensa absorber et régulariser celle de Hume » (p. 9). Dans son système « pour garder les notions du moi et de l'âme à titre supra-sensible et, dirait-on ici, supra-logique, pour passer jusqu'à Dieu, il faut faire un acte de foi et recourir à la religion » (p. 14) : nous vivons mécaniquement une destinée que nous avons choisie avec une liberté absolue ou que plutôt nous ne cessons pas de choisir (p. 30). La pensée n'est et ne peut être autre chose que « l'affirmation de la vérité idéale par elle-même » : la vraie science de l'esprit n'est pas la psychologie, mais la métaphysique, ou, si l'on veut, « un empirisme revêtu de l'armature d'une logique irréelle » (p. 48).

De M. Lachelier nous remontons à Maine de Biran, dont « la pensée fut pour ainsi dire toute dynamique et en mouvement, bien que cette âme, par une apparente contradiction de nature qui la rend merveilleusement attachante, tendît toujours à une sorte de quiétisme » (p. 51). Puis nous redescendons à Ravaisson pour qui « le moi demeurait une croyance, la seule hypothèse réfléchie qui pût satisfaire aux faits » (p. 65) : et comme le sentiment de l'effort continue à être au fond le ressort du système, M. Dumesnil fait sienne la grave objection de M. Lachelier : « Une métaphysique qui cherche son point d'appui dans l'expérience est bien près d'abdiquer entre les mains de la physique. »

Une des questions les plus brûlantes de l'heure actuelle est à coup sûr celle du libre arbitre, dont une triple démonstration nous est ici proposée : la première tirée de l'introspection, la deuxième de l'action, la troisième enfin « du monde envisagé comme la manifestation et l'œuvre de la liberté concrète » (p. 83). Confessons qu'aux prises avec des adversaires armés d'une dialectique extraordinairement subtile, M. Dumesnil ne s'est pas toujours préservé de leur habituelle et systématique obscurité.

L'étude suivante — *Dieu est* — m'a paru dans l'ensemble plus probante et offre en tous cas un indiscutable intérêt. J'y relève ces lignes dignes d'attention : « Kant voulait sur la ruine du dogmatisme théologique élever un théisme moral, fils légitime en somme d'un déisme sentimental. . Si après la *Monadologie* ou les *Nouveaux*

Essais il avait un peu lu quelque moraliste profond, Platon ou Pascal, il aurait déjà mieux su ce que peut la philosophie même la plus rigoureuse pour imprégner l'âme et la conduite des hommes du sentiment du divin, c'est-à-dire à peu près rien... Le déisme n'est pas une demeure, c'est un pont pour passer à l'athéisme quand on se sépare de la religion et pour passer à la religion quand on vient du naturalisme. Pour nous à qui est chère toute la splendeur de la nature humaine, nous voulons voir de quel achèvement est capable la raison de l'homme » (p. 124). Et sans hésiter, M. Dumesnil reprend à son compte en théodicée, sauf à les préciser à l'occasion, les arguments et les définitions de l'école cartésienne. A noter la déclaration suivante dans la discussion de la preuve ontologique : « Le Dieu dont j'ai l'idée est un Dieu qui est en pleine possession d'une infinie perfection actuelle. Cette idée dépasse tout ce que je puis produire de moi-même, et ce n'est pas dans mon progrès qu'il en faut chercher la raison, c'est au contraire parce que j'ai la notion de perfection que je suis capable de progrès conscients » (p. 145). Et voici en quels termes cette exposition s'achève : « Un Dieu que nous entendons et que nous ne pouvons intellectuellement comprendre, ainsi présent à nous et partout inaccessible, immanent en nous par son idée, transcendant par rapport à toute intelligence qui n'est pas la sienne propre, n'est-ce pas cet Absolu même que nous cherchions, lorsque nous examinions notre pensée et qu'à cause de Lui nous rejetions toutes les fausses idoles des idéalistes ? » (P. 151.)

L'étude finale intitulée *La Philosophie* (p. 153-162) est un essai d'analyse de la situation intellectuelle contemporaine. J'y ai particulièrement goûté une page où sont traitées comme elles le méritent les prétentions conquérantes de certains physiologistes ou psychophysiciens, « faisant profession de ne tenir compte que des choses visibles, et dévots à toute mathématique ». Et l'ouvrage entier, par le souffle généreux qui l'anime, explique et justifie cet appel chaleureux de l'*Avant-propos :* « C'est aux jeunes gens surtout que je m'adresse, les adjurant de réfléchir et de se hausser au-dessus des influences déjà vieilles et nécessairement médiocres de l'empirisme. C'est pour moi sans doute, mais c'est pour eux aussi que de ce monde mouvant je m'élève aux vérités perdurables sur lesquelles tout le reste gravite sans les ébranler » (p. xv).

C. HUIT.

LA MALAISE DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE, par André Cresson, 1 vol. in-16 de 199 pages. Alcan, Paris, 1905.

« Jamais le malaise de la pensée philosophique n'a été aussi grand qu'il ne l'est actuellement. » C'est ce que se propose de nous expliquer M. Cresson dans ce livre écrit sans apprêt et dans un but évident de vulgarisation. Passant en revue les directions de la pensée avant la renaissance, l'auteur montre, en exagérant quelque peu, la servitude de la philosophie par rapport à la théologie. Depuis la renaissance, le rationalisme a pris le dessus et la religion a été tenue à l'écart. De nos jours, l'intellectualisme semble à son tour battu en brèche, et la science, jusqu'à cette heure toute-puissante, a vu s'élever contre elle deux ennemis redoutables.

Ces deux adversaires sont le moralisme critique et le néo-traditionalisme. Le moralisme contemporain, avec sa tendance accentuée vers le protestantisme, situe la conscience à la place de la théologie et instaure la personne humaine au centre de son système. Il s'agit donc d'une doctrine nettement individualiste.

Le néo-traditionalisme s'allie au moralisme critique et reprend les arguments de celui-ci pour détruire ou diminuer la raison spéculative. Il diffère pourtant de la première conception par son souci de rejeter l'individualisme et de se rattacher à la tradition.

Tel est le plan du livre de M. Cresson. Après un exposé assez complet des arguments en faveur du naturalisme, l'auteur critique ce système et nous offre l'essence de la doctrine du moralisme critique, puis du néo-traditionalisme, tout en nous montrant les faiblesses de l'un et de l'autre.

M. Cresson, pour mieux nous faire saisir les points saillants des doctrines analysées, a comme à plaisir exagéré leurs différences sans assez insister sur leurs ressemblances. Désirant sans doute demeurer objectif et remplir jusqu'au bout sa tâche d'historien critique, l'auteur n'a pas tenté de conciliation entre ces systèmes, et ses conclusions demeurent vagues, comme il convient d'ailleurs.

T. de VISAN.

II. — PSYCHOLOGIE

LA VISION, par le Dr Nuel. Un vol. in-16 de la Bibliothèque internationale de Psychologie expérimentale. 374 pages, Doin, éditeur, Paris, 1904.

« Une réaction contre le psychologisme en physiologie des organes des sens est en train de se produire, et les signes révélateurs de cette tendance surgissent de toutes parts. Il existe une vraie physiologie du mouvement, de la sécrétion, c'est-à-dire une physiologie n'invoquant aucun facteur fourni par l'introspection. N'y a-t-il pas moyen d'envisager de même « la vision », ou au moins certains chapitres de la vision qui continuent à être pénétrés de psychologisme ? Si oui, il est évident que la Bibliothèque internationale de Psychologie expérimentale doit consigner la chose. Partisan d'une tendance plus physiologique en psychologie des organes des sens, nous saisissons l'occasion pour montrer jusqu'où l'on peut, dès aujourd'hui, aller dans cette direction. »

Ces quelques lignes de la préface du volume sur la vision sont significatives et marquent nettement la position et l'attitude prises par le professeur Nuel vis-à-vis des problèmes qu'il avait à traiter. Nous ne discuterons point cette tendance générale, qu'il faut voir se développer dans tout le cours de l'ouvrage pour en comprendre la vraie signification et la portée. Il convient d'examiner les résultats que nous donne cette méthode et les nouveautés — si nouveautés il y a — que nous fournit cette attitude.

Mais, avant de passer à l'analyse du livre de M. Nuel, nous tenions à mettre sous les yeux des lecteurs de la *Revue* ces quelques lignes, explicatives, selon nous, d'une certaine note originale de l'ouvrage, de sa composition et de la position de certains problèmes.

Le volume est divisé en deux parties d'inégale longueur ; la première, traitant de la vision chez les animaux, la seconde, de la vision chez l'homme. Le savant ophtalmologiste de Liège a essayé, — et nous pensons qu'il est le premier à l'avoir fait, du moins d'une manière aussi absolue, — de rattacher complètement les phénomènes visuels de l'animal aux phénomènes visuels chez l'homme. Cette étude de physiologie comparée ressort de l'attitude même préconisée par l'auteur. Partisan d'une méthode plus physiologique que psychologique, il lui était nécessaire de partir de l'étude des fonctions visuelles à l'état rudimentaire et de passer de là à la vision humaine.

Ainsi, dès le point de départ, l'auteur se trouvait dispensé de l'attirail des interprétations psychologiques ; pour expliquer la vision des animaux, il était bien inutile d'invoquer quoi que ce soit de subjectif (sensations, volitions, etc...). Puis, en arrivant sur le terrain de la physiologie humaine, il continuait à y développer son principe et s'efforçait d'envisager la vision corporelle, objective, sans invoquer aucune notion d'ordre psychologique. — C'est là une méthode et un parti pris qui a ses inconvénients, mais qui peut avoir aussi ses avantages. Et à coup sûr, quelle que puisse être l'issue de cette tentative, on ne peut méconnaître son originalité et son actualité.

La vision chez les animaux. — M. Nuel, qui se rattache à la nouvelle école biologique (dont M. Le Dantec est, en France, le représentant le plus connu), pose en principe que l'on n'a pas à supposer de motifs psychologiques aux actions des animaux. Il faut renoncer à la psychologie comparée, parce qu'elle est basée sur un raisonnement par analogie, et que le raisonnement par analogie, surtout en sciences naturelles, ne nous permet jamais que des suppositions, des hypothèses plus ou moins plausibles. Il ne faut pas parler de psychologie comparée, mais de physiologie nerveuse comparée ou de biologie comparée. Le mot de psychologie comparée nous fait croire « que nous savons quelque chose des faits internes éventuels chez l'animal, alors que nous n'en savons absolument rien ».

En effet, on conclut à l'existence de sensations chez un animal parce que l'on a observé des mouvements plus ou moins cohérents à un but, — mouvements qu'il a exécutés sous l'influence de tels ou tels agents extérieurs. Mais analysons ces mouvements en physiologistes, non en « psychologues anthropormophisants ». Tout mouvement est le résultat d'une contraction musculaire. Celle-ci résulte de l'arrivée de l'influx nerveux au muscle. Mais l'influx a sa source dans un processus physiologique des cellules nerveuses qui sont activées à leur tour par l'influx d'un nerf centripète. Quant à ce dernier, il a été sollicité par sa terminaison périphérique excitée par un agent extérieur, par un mouvement physique ou chimique. « Il y a encore bien des inconnues dans cette série de processus physiologiques enchaînés et qui changent de nature d'un anneau de la chaîne à l'autre. Mais nous en savons assez pour pouvoir affirmer que, lorsque nous les connaîtrons tout à fait, nous aurons saisi entre eux des relations absolument obligées; nous connaîtrons leur pourquoi dans le sens de la conservation de l'énergie physique. L'un est la « cause » de l'autre, bien entendu en tenant compte de l'énergie latente renfermée dans nos organes, et qui devient actuelle sous l'influence des forces de dégagement. »

« Dans tout cela, nous ne rencontrons nulle part un élément psychique. Chez nous-mêmes, nous constatons, par notre sens intime, qu'il vient s'y ajouter quelque chose, la sensation, la conscience, bref, les faits psychologiques. Mais nous connaîtrions à la perfection les processus cérébraux physiologiques, que cela ne nous expliquerait en rien la genèse d'une sensation au même titre que la variation électrique nerveuse dans le muscle devra expliquer le caractère obligé de la contraction. Entre le mouvement de particules matérielles et ma sensation, il n'y a pas de relation causale, il n'y a pas là de transformation d'une forme de l'énergie dans l'autre. »

Nous ne nous attarderons pas plus longtemps à l'exposé de ces thèses essentielles de l'école nouvelle. Les lecteurs en trouveront l'exposé détaillé dans les travaux de M. Le Dantec, dans le travail de Bethe: *Die Psyche der Bienen und Ameisen (Arch. de Pflüger*, t. XX, 1898, et t. LXXIX, 1900), dans celui de Uexhüll : *De l'âme animale (Biol. Centralblatt,* 1900, XX, 497), dans Ziegler : *Psychologie animale* (*Biol. Centralblatt,* 1900) etc... Il nous suffit d'avoir caractérisé la façon dont M. Nuel s'occupe de la vision chez les animaux. Sa physiologie comparée se réduit à être « la description aussi exacte que possible des photo-cinèses, que la lumière provoque chez les animaux (1) ».

Les premières traces d'un organisme visuel et de phénomènes de photo-réactions nettes sont connus sous le nom de *phototropisme* ou d'*héliotropisme animal*. Cet héliotropisme est, on le sait, positif ou négatif, selon que les animaux se dirigent vers la source lumineuse, cela, mathématiquement, suivant la direction du rayon lumineux. M. Nuel rappelle les faits observés par Tremblay, Graber, Lubbock, et insiste sur les expériences de Loeb qui s'est préoccupé du déterminisme physique de l'héliotropisme soit sur les chenilles de *Porthesia Chrysorrhea,* soit sur les larves des mouches, des vers de

(1) M. Nuel emploie dans son volume, pour éviter les amphibologies dangereuses, la terminologie nouvelle proposée en physiologie nerveuse par Beer, Bethe et Uexhüll (*Centralblatt für Physiol.*, t. XIII, n° 6, et *Biol. Centralblatt*, 1899, 517). Dans cette terminologie, le mot *réception* est appliqué au processus physique ou chimique, provoqué dans la terminaison périphérique d'un nerf centripète; d'où, *photo-réception,* processus provoqué à la terminaison périphérique du nerf optique par les vibrations de l'éther. Les mouvements observés chez l'animal à la suite de photo-réceptions sont des *photo-cinèses* ou des *photo-réactions*. L'ensemble des processus provoqués par une photo-réception est un *photo-réflexe*. Les photo-réflexes eux-mêmes sont classés en *photo-réflexes protoplasmiques,* sans intervention des fibres nerveuses entre l'organe récepteur et l'organe effecteur, *photo-réflexes simples, photo-réflexes psychiques*, etc... (Cf. Th. Beer : *Organes visuels primitifs*, in *Wien. Clin. Wochenschrift,* 1901, n°s 11, 12, 13).

farine et de hanneton. Ici encore, fidèle à son principe, l'auteur critique sévèrement toutes les hypothèses psychologiques qu'a fait éclore le fait de la phototropie animale. De là, il passe à un intéressant exposé des *perceptions dermatoptiques*. On sait, en effet, que, chez certains animaux inférieurs, des réactions peuvent être provoquées par des photo-réceptions dans des éléments récepteurs non spécialisés qui sont aussi des récepteurs pour des influences extérieures autres que les influences lumineuses. Ces organes doués de perceptions multiples sont appelés par Th. Beer « organes anélectifs » par opposition aux organes récepteurs électifs spécialisés des animaux supérieurs. M. Nuel admet fort bien la possibilité de la dermatoptique, mais il doute, — avec raison, semble-t-il, — de la généralité des faits invoqués par les partisans de la dermatique. Il y a quelque temps, l'Amphoxius, les vers de terre étaient considérés comme doués de la seule dermatoptique ; et les plus récentes recherches nous ont appris qu'ils possèdent des organes photo-récepteurs spécialisés. Il y a imprudence à se prononcer sur ce problème, puisque, aussi bien, des recherches anatomiques ultérieures pourront faire découvrir des organes spécialisés chez des espèces qui passent pour en être totalement dépourvues. Les études de fine anatomie sur ce sujet viennent à peine de commencer ; Hesse a découvert chez les Lombrics des cellules photrices (grandes hyalines) isolées et non pigmentées dans l'épiderme, le mésenchyme, même dans le système nerveux.

M. Nuel traite ensuite de l'adaptation des photo-récepteurs aux intensités lumineuses. La question est celle-ci : savoir à partir de quelle intensité minima la lumière commence à produire une réaction et jusqu'où cette intensité peut croître sans produire des effets pathologiques. Pour ce qui est du minimum de lumière efficace, il est naturel qu'il y ait d'énormes différences, d'un animal à l'autre. Chaque être vivant a un *optimum* d'éclairage pour lequel on le dit adapté ; à une lumière plus faible il est aveugle, tandis qu'un autre animal y voit encore très bien. Et, à côté de cette adaptation constante, il faut noter de plus une adaptation variable, au moins chez beaucoup d'espèces supérieures. Après un séjour prolongé dans un appartement obscur nous sommes aveuglés par la grande clarté, et réciproquement.

Ces deux sortes d'adaptations résultent de mécanismes périphériques situés dans l'organe photo-récepteur ou dans son voisinage. Chez l'homme, par exemple, l'adaptation variable est due aux variations du diamètre pupillaire et aux migrations du pigment rétinien

qui, à la clarté, émigre autour des cônes et des bâtonnets, et les met à l'abri de la lumière. Le pigment réalise ainsi le rôle d'un écran opaque mobile, sans lequel la forte lumière épuiserait trop vite les substances photrices. L'adaptation chez les vertébrés semble se réaliser de la même manière. — A la suite de ces considérations se trouve un chapitre dans lequel M. Nuel s'occupe de la vision chez certains animaux typiques ; cette étude, trop spéciale, n'a pas semblé devoir être résumée ici.

La vision chez l'homme. — L'étude de la vision chez les animaux se bornait à l'étude de photo-réactions purement physiologiques. Chez l'homme, nous trouvons, en plus, la « sensation lumineuse ». C'est aussi une photo-réaction d'une espèce particulière ; c'est une « photo-réaction psychique ». Mais il est bien entendu que nos connaissances physiologiques, si étendues qu'elles soient, ne nous donnent pas et ne peuvent nous donner la cause de cette sensation. « Rien ne sert de masquer notre ignorance, et mieux vaut clouer en vedette, au bord de cet hiatus insondable de nos connaissances, le mot : *ignorabimus.* » L'étude de la vision chez l'homme ne peut être que physiologique.

Extériorisation visuelle. La direction. — L'acte de l'extériorisation consiste à porter un double jugement : sur la direction dans laquelle se trouve le point perçu et sur sa distance par rapport à nous ; dans le premier cas, la vision est celle de la *direction ;* dans le second, de la *distance.*

Sur le premier point, M. Nuel refuse d'admettre les « signes locaux » et la théorie « des jugements visuels », qui « ont le vice rédhibitoire d'être de pures spéculations métaphysiques, de partir de certains états de conscience, et la plupart du temps d'états de conscience supposés ». Il faut envisager la vision de la direction ou projection radiaire « comme une certaine conscience que nous avons des processus photo-réacteurs somatiques ». De cette conception, il résulte que la projection radiaire (état psychique) n'est pas le mobile physiologique des photo-réactions musculaires ; les mouvements oculaires sont éliminés de la projection radiaire dans ce qu'elle a d'essentiel, quoique cette projection soit liée à des innervations motrices, mais à des innervations qui provoquent des mouvements somatiques. Il importe en effet de faire une distinction essentielle dans l'étude des mouvements visuels. Ils sont tous des photo-réactions, mais les uns, *somatiques* (photo-réactions sur le corps), nous mettent en relation directe avec le monde extérieur ; les autres, *oculaires* (mouvements des yeux), sont un moyen pour assurer les premiers. Seules, les photo-

réactions somatiques sont le but, « la raison d'être des photo-réceptions ». Or, ces phénomènes, considérés sous leur forme la plus élémentaire, sont d'essence héliotropique. Ce fait, masqué par la complexité des photo-réactions de l'adulte normal, est manifesté dans certains cas pathologiques. Dans le fonctionnement de la fovea indépendamment du reste de la rétine, aucun mouvement oculaire ne se produit ; il n'y a plus qu'un photo-réflexe somatique. C'est donc, dans ce cas pur, dégagé de toute complexité, et dans des conditions purement idéales, « *vers la lumière,* que se déplace le corps en totalité, ou du moins en partie ». Il faut donc considérer chaque bâtonnet ou cône, avec ses connexions, comme un organe visuel total. Chez l'homme, chacun de ces organes a sa motricité à lui, sa *valence motrice somatique* variable selon sa position et son rôle dans l'étendue de la rétine. La vision fovéale sert pour la distinction des détails dans les objets ; celle du reste de la rétine à l'orientation générale du corps au milieu de ce qui l'environne.

M. Nuel étudie ensuite la vision droite avec des images rétiniennes renversées, et expose la loi de Listing qu'il faut considérer comme « une conséquence de la nécessité physiologique évidente qui veut que le même objet visuel produise toujours les mêmes, ou le plus possible les mêmes photo-réactions somatiques ».

La distance. — Pour porter un jugement sur la distance à laquelle nous voyons un objet, nous avons divers moyens : l'accommodation, la convergence, la diplopie. L'accommodation, qu'on a longtemps expliquée psychologiquement, n'est qu'un réflexe d'un certain genre, « un photo-réflexe sur l'œil » ; son but, purement physiologique, est d'assurer les photo-réactions des images sur le corps, et de préciser la projection quant à la distance, — c'est-à-dire de limiter, d'arrêter l'extension du mouvement que la seule vision radiaire avait simplement poussé dans la direction du point lumineux. Passons à la convergence ; nous trouvons l'exposé des travaux sur les points rétiniens identiques et sur l'horoptère, que M. Nuel critique. Il n'admet pas que tout point situé en dehors de l'horoptère paraîtrait double. Ceci ne serait vrai que dans certaines conditions expérimentales et faux pour la vision normale. « La notion de l'horoptère repose sur une prémisse erronée, celle de l'identité rigide des deux rétines » ; son importance est fort exagérée en même temps que déroutante pour celui qui veut se rendre compte des phénomènes visuels d'une façon vraiment physiologique. Pour ce qui est de la diplopie, l'expérience au début ne nous en montre aucune trace, et dès qu'elle survient, la vision binoculaire de la distance disparaît.

Les psychologues ont prétendu à tort que la vision de la distance se faisait avec l'aide de la diplopie ; cette prétendue vision se fait en réalité « à l'aide de photo-réceptions non congruentes, non identiques, mais à incongruence ou à disparation transversale (1) ». Renversons donc les principes admis jusqu'à présent. On prétendait déduire la vision de la distance de la convergence ; c'est bien plutôt la représentation de la distance qui est cause des mouvements de convergence. Le fait de la vision simple avec deux yeux n'a, lui non plus, rien d'extraordinaire ; c'est la simple constatation psychique « du fait qu'une photo-réception bi-oculaire ne provoque qu'une seule somato-réception ». La diplopie bi-oculaire est un fait anormal, chaque photo-réception provoquant une photo-réaction à part. — Le rôle biologique de la convergence n'est donc pas de nous donner la vision de la distance, mais simplement « d'utiliser, dans la vision bi-oculaire de la distance seulement, ces impressions fovéales... » — « Son but véritable est de faire que cette limitation (des somato-réflexes bi-oculaires) soit l'effet, non de photo-réceptions bi-oculaires en quelque sorte quelconques, mais de photo-réceptions bi-fovéales. »

Sensations lumineuses. — Jusqu'ici nous avons suivi M. Nuel dans l'étude des phénomènes d'extériorisation visuelle, de projection, sans parler autrement que d'une façon incidente des sensations lumineuses proprement dites. C'est à leur étude qu'est consacrée la dernière partie du volume de M. Nuel. L'auteur avait interprété d'une manière strictement physiologique les phénomènes décrits antérieurement, mais en passant à l'étude de la sensation lumineuse, il est bien forcé d'avouer que l'investigation physiologique n'a pas donné de résultats importants et précis. « Le déterminisme physiologique des sensations lumineuses nous est à peu près totalement inconnu. Notre ignorance est ici tellement grande que nous n'entrevoyons guère encore la direction plus exacte dans laquelle il faudra chercher ce déterminisme. » Malgré tout, et en dehors de leur déterminisme physique bien connu, il faut qu'il y ait un déterminisme physiologique des couleurs ; nous devons le supposer absolument *a priori*, sans quoi l'étude physiologique des couleurs serait impossible. « Nous devons supposer que nous en arriverons plus tard à constater des différences entre les photo-cinèses qui soient imputables à des différences de réfrangibilité des radiations de l'éther, et auxquelles nous pourrons rattacher les différences qualitatives entre sensations lumineuses. Peut-être que l'analyse des photo-réactions sur les organes vis-

1 Cf. Weinhold, *Arch. f. Ophtalmol.*, 1902, LIV, p. 201.

céraux — tâche à peine entamée — sera utile à ce point de vue. » — M. Nuel admet de plus d'une façon absolue, pour expliquer les sensations visuelles, le principe de l'énergie spécifique des nerfs de J. Müller. Le lecteur sait que ce principe est contesté par toute une école de philosophes, depuis Hermann Lotze jusqu'à M. Bergson (1) ; il est regrettable que M. Nuel à son tour ne l'ait pas soumis à la critique ; il passe rapidement sur ce point, et l'impression qu'on éprouve à le lire est qu'il s'en tient à ce principe sans discussion préalable.

Après ces déclarations l'auteur résume, d'une manière classique, les études sur la qualité, l'intensité et la saturation des couleurs. De là, il passe à l'étude du déterminisme rétinien de la chromatopsie et expose, sans en adopter aucune personnellement, parce que trop hypothétiques, les théories de Young-Helmholtz et de Hering sur la vision des couleurs. Il résume ensuite les recherches psycho-physiques : établissement de la loi de Weber, critique de sa méthode, et note très justement, nous semble-t-il, que les expérimentateurs étaient peut-être bons physiciens, mais pas assez physiologistes. « On remarquera, — écrit-il, — que, dans tout cela, le monde physiologique est en somme passé sous silence, comme quantité négligeable en quelque sorte. Tout au plus développait-on que, selon toutes les apparrences, les faits physiologiques sont reliés aux faits physiques par la simple loi de proportionnalité, qui réglerait de même les liens des faits physiologiques entre eux, par exemple celui entre le processus rétinien et le processus dans le nerf optique. »... En résumé, la loi de Weber n'est vraie qu'approximativement, et seulement dans le cas où l'on considère « des variations de l'éclairage blanc dans des limites étroites des intensités absolues, celles de l'éclairage ambiant, auquel l'organe visuel fonctionne habituellement ». Au-dessous de cette limite, la loi n'est plus même approximativement vraie, mais tout à fait fausse.

M. Nuel s'occupe ensuite de l'adaptation pupillaire et rétinienne et critique la théorie de Parinaud et Von Kries sur l'adaptation rétinienne, fonction des bâtonnets et du pourpre rétinien ; il expose ensuite les phénomènes d'irradiation, de réduction lumineuse simultanée et successive, de contraste, de perception bi-oculaire de clartés et de couleurs.

Une très sérieuse bibliographie termine ce volume. Nous y avons cependant cherché en vain un ouvrage qui fait honneur à la psycho-

(1) *Matière et Mémoire*, p. 41.

logie expérimentale française ; le livre de M. Bourdon sur *la Perception visuelle de l'espace ;* il est regrettable que M. Nuel ne l'ait pas mentionné.

L'impression d'ensemble qu'on retire de la lecture du volume de M. Nuel est, avec une vive admiration pour la science de l'auteur, un certain sentiment de gêne et d'étonnement. On admire les connaissances nombreuses et précises du physiologiste, les scrupules de sa méthode, et l'on est vivement intéressé par l'attitude prise par le savant professeur en face de l'École psychologique. S'efforcer d'oublier tout anthropomorphisme et toute métaphysique pour laisser parler les faits physiologiques seuls, c'est assurément un point de vue original et captivant. Mais si M. Nuel renverse beaucoup, il nous a semblé qu'il bâtit moins. Je sais bien qu'il est quelquefois utile de démolir, quitte à n'avoir point d'asile, en attendant la reconstruction nécessaire. Si l'édifice psychologique est un palais lézardé, et qui menace ruine, mieux vaut assurément la modeste tente-abri du physiologiste. Seulement, la question est de savoir si le palais croule, s'il a simplement besoin de réparations, ou s'il est, quoi qu'on fasse, absolument inhabitable. N'en déplaise à M. Nuel, toute sa fougue et ses bonnes raisons ne nous ont converti qu'à demi. D'ailleurs le champ des recherches est libre, et la jeune école biologique a le temps. Elle a commencé à faire ses preuves ; ce n'est qu'à la voir continuer sa marche et s'affirmer de plus en plus que l'on pourra la juger.

E. BARON.

IL RIMORSO, *saggio di psicologia e metafisica,* par Carlo Caviglione, un vol. in-4°, 421 pages, Cugini Baravalle e Falconieri, Torino, 1903.

C'est la lecture des *Studi lucreziani* de Carlo Giussani qui a suggéré au Dr Caviglione son étude sur le remords. Ce livre est, à le bien considérer, né d'une préoccupation métaphysique et morale, d'une critique de la thèse qui donne pour base au remords la crainte de la peine. Cette doctrine des empiristes modernes est contredite par les faits, car il y a de *purs* actes de pensée accompagnés de remords. La distance de la causalité physique à la causalité suggérée par un jugement logique est incommensurable. Pour M. Caviglione, la raison du remords est dans « la tendance à adhérer à la vérité, tendance battue en brèche par le péché » (p. 370). Cette définition amène l'auteur à définir de façon plus précise l'idée de tendance et, par con-

séquent, à examiner la « nature substantielle de l'âme ». L'examen des tendances qui produisent le remords l'amène aux notions suivantes : 1° la valeur indiscutable du raisonnement, et même du raisonnement *a priori;* 2° l'immanence et la substantialité de l'âme qui « est un fait et résiste aux vaines objections des philosophes » ; 3° l'existence de la vérité et de l'idée, — celle-ci nous apparaissant comme un rayon lumineux d'une Réalité transcendante. Reconnaître ces trois notions, c'est préparer « la plus solide base pour affirmer le caractère impératif en même temps que rationnel de la loi morale qui n'est rien autre que la vérité même en tant qu'elle manifeste l'exigence d'être admise et reconnue » (p. 381).

On le voit d'après ce rapide aperçu, la doctrine métaphysique et morale de M. Caviglione est toute pénétrée d'idées rosminiennes. La philosophie de Rosmini, fort peu connue en France où son influence a été nulle, fait encore des partisans en Italie ; M. L. Billia en est, de l'autre côté des Alpes, le représentant le plus connu et le plus autorisé. Mais le lecteur français, peu familiarisé avec l'auteur du *Nuovo Saggio,* — malgré la traduction de M. Segond, — trouverait parfois singulières et nouvelles quelques-unes des assertions de M. Caviglione. Nous avons cru devoir nous borner, dans cette simple notice, à l'indication générale de la thèse de M. Caviglione; un complet exposé aurait réclamé tout au moins une analyse des principes de cette métaphysique, basée sur la notion de *Essere l'ideale* (1), analyse que les limites d'un compte rendu ne nous permettaient pas de tenter. Le travail ingénieux de M. Caviglione fait honneur à la philosophie spiritualiste inspirée chez nos voisins par le penseur Rovérétan.

E. B.

Benedicti DE SPINOZA **ETHICA ORDINE GEOMETRICO DEMONSTRATA,** *ex ordine operum quotquot reperta sunt quam curaverant* J. VAN VLOTEN et J.-P.-N. LAND, *seorsum repetita.*

Cette nouvelle publication à part de l'*Éthique* est très soignée à tous les points de vue; elle contient en outre la correction de plusieurs erreurs typographiques qui s'étaient glissées dans la précédente édition *Van Vloten,* ainsi que quelques modifications de textes

(1) M. A. Bazaillas nous semble un des rares qui aient attiré l'attention sur la philosophie de Rosmini. Cf. *Rosmini et Malebranche* (*Annales de Philosophie chrétienne,* 1900).

qui avaient été approuvées par *Land*. C'est donc, en même temps que la plus récente des éditions de l'*Éthique*, la plus au courant.

P. F.

III. — PÉDAGOGIE

LA PÉDAGOGIE DE HERBART. Thèse pour le doctorat d'Université, présentée à la Faculté des lettres de Paris, par M. Louis Gockler, in-8°, 404 pages, Paris, Hachette.

Cet important ouvrage comprend trois parties.

La première traite de la vie de *Herbart* et de son temps. Elle rattache l'œuvre du pédagogue allemand à sa personne, d'un côté, à son époque, de l'autre; en retraçant l'histoire de sa pensée, elle nous fait assister dans une certaine mesure à la genèse de ses doctrines, nous montre les influences qui ont contribué à les déterminer, et de cette façon nous aide à les mieux comprendre. Cette partie de l'ouvrage de M. *Gockler* constitue une des biographies de *Herbart* les plus complètes et les plus intéressantes que nous possédions.

La seconde partie expose le *Système pédagogique de Herbart* et ses théories métaphysiques, morales et psychologiques, dans la mesure où elles peuvent servir à l'intelligence de ses idées sur l'éducation. Cette analyse est complète sur la plupart des points, quoique l'auteur n'ait pas toujours fait un effort suffisant pour éclaircir quelques parties obscures du système de son auteur et pour en proposer une interprétation qui les fasse comprendre et en montre l'enchaînement. Mais il faut se hâter d'ajouter que cette tâche était singulièrement difficile parce qu'il s'agissait ici d'un philosophe dont il est souvent malaisé de comprendre simplement la lettre; et ceci du moins, M. *Gockler* s'est efforcé de le faire et y a fait preuve de pénétration.

La troisième partie contient la *Critique* du système pédagogique de *Herbart*. M. *Gockler* y sait allier le respect du disciple avec la liberté d'esprit du critique. Ce qu'on pourrait, semble-t-il, lui reprocher, c'est d'avoir soulevé trop de questions, et de s'être ainsi presque mis dans l'impossibilité d'en approfondir aucune. De sorte que de ce dernier chapitre résulte une impression un peu confuse.

Enfin, M. *Gockler* termine sa thèse par un *Appendice* intéressant, dans lequel nous signalerons surtout une sommaire appréciation de

ce qui a été écrit en français sur *Herbart*, ainsi qu'une liste des principaux ouvrages qui traitent du pédagogue allemand.

L'ouvrage de M. *Gockler* n'est pas de ceux que l'on puisse brièvement analyser. Aussi nous proposions-nous seulement d'indiquer que c'est une étude complète et approfondie de la doctrine pédagogique de *Herbart*, et que la parfaite connaissance de la langue allemande et de la pensée herbartienne, que M. *Gockler* possède parfaitement et dans laquelle il se meut avec aisance, lui ont permis de faire un travail très utile, très méritoire, et que l'on ne pourra se dispenser de consulter pour l'intelligence de la pensée complexe subtile, profonde et souvent si obscure, du grand pédagogue allemand.

PAUL FONTANA.

PSYCHOLOGIE DE L'ENFANT ET PÉDAGOGIE EXPÉRIMENTALE. *Aperçu des problèmes et des méthodes de la nouvelle pédagogie*, par le Dr E. CLAPARÈDE, brochure de 78 pages, Genève, KÜNDIG, 1905 ; 1 fr. 50.

Dans cette brochure de lecture agréable, M. Claparède, le psychologue bien connu, directeur du laboratoire de psychologie de l'Université de Genève, a voulu donner une « idée sommaire des tendances de la nouvelle pédagogie » et il y a pleinement réussi. Après un court aperçu historique (complété par une bibliographie utile rejetée à la fin), l'auteur énumère les principaux problèmes soulevés par la psycho-pédagogie et décrit ses méthodes les plus usitées. Puis il résume, avec quelques détails, les recherches sur la mesure de la fatigue intellectuelle et de la mémoire, ainsi que les recherches sur le sens moral. Il conclut par la formule : « l'école sur mesure » ou l'éducation et l'instruction adaptées à la mentalité de chaque enfant. En somme, brochure suggestive et alerte. M. Claparède trace plutôt un programme qu'il ne présente des résultats : presque tout est à faire dans le champ de la nouvelle pédagogie, basée sur la psychologie de l'enfant individuel et aussi, ne l'oublions pas, des groupes d'enfants ; mais la vieille pédagogie littéraire est dès maintenant dépassée.

F. MENTRÉ.

CONNAIS-TOI POUR MIEUX FAIRE, par la comtesse DE FLAVIGNY, 144 pages. En librairie chez LETHIELLEUX, 10, rue Cassette.

Un livre de philosophie à l'usage des enfants de dix à quinze ans, voilà qui n'est pas banal. L'auteur a su pourtant, dans une série de lettres d'une grand'mère à ses enfants, répondre d'une façon forte, précise, juste et attrayante, aux questions philosophiques que les enfants se posent plus souvent qu'on ne le pense. Elle-même se souvenant de sa jeunesse et de ses premières recherches sur l'intelligence, sur l'âme des bêtes, sur le « moi », a mis à profit son expérience. De plus, elle a vécu longtemps avec les enfants, elle les connaît, et elle s'est efforcée d'adapter ses réponses à la mentalité de ses jeunes interlocuteurs.

Les éducateurs liront avec profit cette brochure écrite dans un style simple, clair et alerte. Ils ne seront pas peu étonnés de voir, et ils s'en réjouiront, que les réponses apportées aux problèmes traités sont des réponses vraies qu'on n'aura qu'à reprendre plus tard quand l'enfant sera jeune philosophe, et à développer sans rien changer, ou très peu, à ce qui constitue l'essentiel des arguments donnés par Mme de Flavigny. Trop souvent, en effet, on néglige les préoccupations philosophiques des enfants de dix à quinze ans; ou bien on leur offre des réponses mauvaises qui, dans la suite, peuvent faire beaucoup de mal, par réaction, à ces jeunes esprits.

Cette brochure de Mme de Flavigny n'est donc pas une œuvre vaine ; sans être comparable à la série des œuvres de l'auteur qui font autorité dans le domaine de l'hagiographie et de la mystique chrétienne, elle est utile et habituera de bonne heure les enfants à ne pas se désintéresser des questions les plus hautes qui passionnèrent toujours les hommes soucieux de leurs destinées.

***

IV. — SOCIOLOGIE

GENERAL SOCIOLOGY, by Albyon-W. SMALL, Professor and Head of the Department of Sociology in the University of Chicago. — Chicago, the University of Chicago Press, 1905, in-8° de XIII-739 pages.

Le sous-titre de cet ouvrage : An Exposition of the Main Development in Sociological Theory from Spencer to Ratzenhofer,

indique le but de l'auteur. Ce but n'est point de présenter un système complet, ni de faire l'histoire de la sociologie, mais de montrer, par l'étude des principaux représentants de la sociologie moderne, les lignes de développement et de tendance. On pourra ainsi arriver plus facilement à connaître le vrai point de vue et la vraie méthode sociologiques.

La sociologie a pour objet le processus de l'association humaine. Elle ne peut donc rien négliger de ce qui exerce quelque influence sur l'activité de l'homme. Les éléments épars recueillis dans toutes les sciences doivent être coordonnés et considérés dans leurs relations avec le processus social. Ce processus est excessivement complexe. Souvent on s'est contenté d'en étudier les éléments isolés. On est ainsi arrivé à des conclusions incomplètes, sinon fausses. Il était donc très important de montrer les divers éléments auxquels une place est due dans une théorie sociologique, et d'indiquer les relations entre les parties et le tout de la science sociologique. Le livre de M. Small est destiné à rendre ce double service.

La première partie est une introduction sur l'objet, la définition, l'histoire et les problèmes de la sociologie. Les quatre parties suivantes contiennent l'examen et l'exposé des théories de Spencer, de Schäffle et de Ratzenhofer. Les divers concepts se rapportant au processus social sont expliqués dans la sixième partie. Les trois dernières parties considèrent les problèmes psychologiques, moraux et techniques, dans le processus social. Plus de 200 pages sont consacrées à l'interprétation de Ratzenhofer (4e et 5e parties) ; plus de 200 aussi à l'exposé des concepts sociologiques (6e partie) ; la 1re partie a une centaine de pages ; et les cinq autres parties, de 20 à 50. On voit par là leur importance relative dans l'ouvrage de M. Small.

Spencer considère la société comme un tout composé de parties disposées dans un ordre déterminé. Son analyse est essentiellement statique. Ce n'est pas que Spencer ait négligé complètement les relations dynamiques ; mais dans son explication de la société, la note dominante est toujours celle de la structure sociale. Cette théorie ne contient qu'une partie de la vérité, comparée à l'explication complète des faits, elle est comme le dessin d'un squelette comparé au portrait achevé. Il se peut que le portrait ne suggère pas nécessairement le squelette. Ainsi la théorie sociale devra peut-être subordonner les structures si complètement qu'elles ne soient plus apparentes. Le schème de Spencer doit être assimilé dans une théorie plus réelle et plus complète.

Schäffle insiste sur les fonctions de la société. Le corps social

prend un caractère plus vivant. Au lieu d'une organisation de mécanismes, nous avons une organisation de travail. Le progrès est notable : il ne suffit pas de connaître la société ; il faut savoir ce qu'elle fait. Pourtant ce n'est point encore là le point de vue propre de la sociologie. Pour comprendre la vraie signification des fonctions sociales, il faut avancer plus loin que Spencer et que Schäffle. Structure et fonction sont des éléments de la réalité sociale, mais il y a un élément plus central indiqué par Ratzenhofer.

Chez Ratzenhofer, c'est le processus d'association entre les hommes, plutôt que la société, qui devient l'objet principal de l'attention. Cette vue a trois avantages : éviter l'ambiguïté et l'apriorisme du concept « société » ; supprimer les barrières entre les sciences spéciales des divers aspects de l'expérience humaine, remplacer les analogies par une précision scientifique. Le processus social a son principe dans les intérêts de l'individu, dans les buts à atteindre pour satisfaire ces intérêts. Le conflit ou la communauté d'intérêts portent les hommes à s'associer. Le processus social dans toute son étendue est donc une réaction incessante de personnes stimulées par des intérêts. Lutte et coopération constituent l'activité de toute société. L'expérience humaine acquiert sa signification la plus profonde lorsqu'elle est lue en termes d'évolution, d'expression, et d'ajustement d'intérêts. Les intérêts se réduisent aux six groupes suivants : santé, richesse, sociabilité, science, beauté, droiture. Les institutions politiques, ecclésiastiques, industrielles, le gouvernement lui-même, ne sont, ou du moins ne devraient être, que des moyens pour servir des intérêts.

Le professeur Small critique plusieurs détails de la théorie de Ratzenhofer. Mais il en admet l'idée centrale ; l'objet de la sociologie est le processus social. Le ressort du processus social est l'intérêt. La sociologie est la science des intérêts humains et des activités qu'ils mettent en exercice. Parmi les causes qui influencent l'activité humaine, le milieu physique occupe le premier rang. Trop souvent on l'a négligé complètement, ou on ne lui a pas assigné la place qui lui est due dans l'explication des faits.

Les intérêts se traduisent en besoins dont les variations et les combinaisons sont infinies. En cherchant à satisfaire ces besoins, les individus entrent en relations avec d'autres individus. Ce sont d'abord des conflits d'intérêts. Le résultat est la formation de groupes pour des fins offensives et défensives. Lorsque les relations deviennent plus stables, les groupes atteignent une importance plus grande, et, pour ainsi dire, une personnalité propre. Aux intérêts des individus s'ajoutent les intérêts du groupe. Aux mouvements des molécules s'ajoute le mouvement de la masse.

Après avoir fait l'analyse descriptive du processus social, le professeur Small indique rapidement la ligne à suivre pour leur explication. L'objet de la psychologie sociale est d'interpréter le processus social en termes de fins et de choix. Psychologie et sociologie sont deux sciences différentes ; elles ont cependant les plus étroites relations. La même formule peut servir à les définir toutes deux, en changeant l'emphase pour indiquer le problème particulier à chacune. « La psychologie est la science du *mécanisme* du processus social. La sociologie est la science du mécanisme du *processus social.* »

Le processus d'association, selon Tarde, consiste dans l'imitation ; l'individu est imitatif au même degré qu'il est social. A la formule de Tarde, « La société, c'est l'imitation », M. Small substitue celle-ci : « Au point de vue psychologique, le processus social est, dans le principe, une expérience cumulative pour acquérir la connaissance des moyens aptes à atteindre des fins. » Sociale ou non, toute action n'est pas nécessairement imitation. Elle est plutôt le signe d'un jugement sur la valeur de la conduite pour atteindre une fin. Cette formule évite l'ambiguïté des termes « imitation » et « société » employés par Tarde. Elle met en relief le processus social concret. Enfin elle ne confond pas, comme celle de Tarde, la similarité objective des moyens avec le processus subjectif qui détermine le choix des moyens. Tarde suppose à tort une antithèse entre les formes du processus mental dans les actions sociales et dans les actions non sociales. En réalité, les réactions psychiques sont essentiellement les mêmes dans les deux cas. Expliquer le processus social par une seule forme de réaction mentale est impossible. Attention, évaluation, choix, sont des éléments très complexes qu'il est indispensable de prendre en considération.

Très étroites aussi sont les relations de la sociologie et de la morale. La sociologie seule peut donner une règle pratique du bien et du mal en morale. L'histoire montre beaucoup de changements dans les jugements sur la valeur morale de certaines actions. Des peuples différents ont parfois des appréciations morales opposées. Chaque profession a son code spécial de moralité. Selon les circonstances et la nature des intérêts à défendre, le même individu se règle d'après des principes différents. Il semble donc que, au point de vue de la moralité, les buts de l'homme ne soient pas concentriques. Admet-on des règles absolues et immuables, les jugements moraux n'en changent pas moins. Pour justifier des actions contraires, la norme reçoit des interprétations diverses. « L'éthique doit se composer de formes vides, tant que la sociologie ne peut pas indiquer la substance à

laquelle les formes s'appliquent. Tout jugement moral avec un contenu actuel présuppose au moins implicitement une sociologie. »

C'est de leur relation avec le processus social que les actions dérivent leur valeur morale. Elles sont bonnes ou mauvaises selon qu'elles avancent ou retardent le processus social, c'est-à-dire le progrès dans le développement, l'ajustement, et la justification des intérêts humains. Cette méthode pour obtenir des valeurs morales peut s'appeler « télicisme », parce qu'elle cherche à déterminer la relation d'une action à une fin. Il est clair que cette détermination est d'autant plus parfaite que la situation présente est connue plus exactement et plus complètement.

Les deux premiers chapitres du livre de M. Small indiquent les problèmes spéciaux que la sociologie doit résoudre en tenant compte du vrai point de vue sociologique déjà indiqué.

Nous avons esquissé à grands traits les idées principales de M. Small. Mais ce n'est pas un sommaire abstrait, c'est le livre lui-même qu'il faut lire pour bien se rendre compte des vues de l'auteur. De nombreux exemples empruntés aux événements politiques, aux sciences, aux actions les plus communes de la vie humaine, lui donnent un caractère essentiellement concret et vivant. Peut-être même certains penseront-ils que la théorie est trop vivante, trop remuante. Le processus social nous emporte dans sa marche ininterrompue. Toute notre vie, toutes nos actions : manger et dormir, penser, faire des affaires, enseigner, jouer et mourir, tout cela « est une partie du processus social ». Le processus social est une évolution incessante des personnes par l'évolution des institutions; les institutions perfectionnent les personnes ; les personnes, à leur tour, perfectionnent les institutions, « et ainsi de suite, au-delà de toute limite que nous puissions fixer ». Sans cesse l'idéal humain se déplace ; sans cesse un nouvel ajustement devient nécessaire.

Nous avons vu que la morale, comme tout le reste, devient relative et changeante ; elle doit s'adapter à l'évolution du processus social. Il faut se rappeler cependant que M. Small parle de la moralité concrète, c'est-à-dire de l'application des principes, quelles que soient leur nature et leur base. Certaines expressions pourtant porteraient à croire que M. Small veut donner à ses arguments une portée plus grande, et décider la question de la valeur ultime des actions. Ce n'est évidemment pas en cinquante pages que peut être résolu un problème si complexe. On rencontre en plusieurs passages une confusion déplorable du bien physique et du bien moral. A l'exposition de Chicago en 1895, les Javanais à qui l'on demande si la ville leur

plaît, répondent : « Chicago chaud, bon ; Chicago froid, mauvais. » On hésitera à voir dans cette réponse un « jugement moral rudimentaire ». D'autre part, les différences dans les appréciations morales ne prouvent pas nécessairement que la règle elle-même soit relative ; son application varie parce que cette application dépend de conditions extramorales.

Quant à l'idée centrale du système de Ratzenhofer et du professeur Small, sans doute elle est plus vraie que celles de Spencer et de Schäffle. Mais est-elle complète ? L'intérêt produit le processus d'association. Mais l'intérêt est-il « l'élément sociologique » ? N'est-il pas susceptible d'analyse ? L'intérêt est un tout complexe, présentant plusieurs aspects, se manifestant sous plusieurs formes, dépendant de plusieurs facteurs. Tout en suivant la voie indiquée, il semble nécessaire d'aller plus loin dans l'analyse du processus social, et de rechercher la genèse et les modes de l'intérêt lui-même.

Terminons en disant que le livre du professeur Small est un excellent instrument de travail. Dans ce syllabus — c'est le nom trop modeste que l'auteur se plaît à lui donner — tous ceux qui s'intéressent non seulement à la sociologie, mais encore à l'histoire, à la psychologie, à la morale, à l'économie politique, à la science du gouvernement, trouveront une grande abondance de renseignements et de suggestions. Le professeur Small a atteint le but qu'il s'était proposé, de faire connaître les progrès et les tendances de la sociologie, et d'orienter l'étudiant qui désire se préparer à des recherches indépendantes.

C. A. DUBRAY.

V. — SCIENCE

ÉTUDES SUR LA PENSÉE SCIENTIFIQUE CHEZ LES GRECS ET CHEZ LES MODERNES, par G. Milhaud. 1 vol. in-18 jésus ; 3 francs. Société française d'Imprimerie et de Librairie, 15, rue de Cluny.

Ce volume contient dix études qui ont déjà paru dans différents périodiques ou ont été produites à certains congrès. Elles n'en sont pas moins intéressantes et prolongent heureusement l'œuvre à la fois logique et historique de M. Milhaud. De l'introduction sur « l'idée de science » nous ne parlerons pas, parce que son contenu

n'offre rien de particulièrement nouveau. A une crise de subjectivisme aigu a succédé une attitude plus modérée et plus juste vis-à-vis de la science : celle de M. Milhaud lui est commune avec plusieurs savants. Et d'ailleurs, désignée ou exaltée, la science vit, progresse, est éprouvée chaque jour.

Comme historien de la philosophie, M. Milhaud a peu d'émules parce qu'il est d'abord historien des sciences et que cela exige une certaine compétence, surtout mathématique. Pourtant de pareilles études renouvellent entièrement l'histoire de la philosophie. Le regretté P. Tannery, en partant du point de vue scientifique, a plus fait pour la compréhension des antésocratiques que tous les érudits de l'école de Zeller. On se rappelle avec quelle aisance et quelle clarté M. Milhaud a exposé les principaux résultats des recherches de P. Tannery et de quelques autres dans ses *Origines de la Science grecque*. Poursuivant son enquête sur l'aspect scientifique des systèmes de philosophie, M. Milhaud dans ses *Philosophes-Géomètres de la Grèce* a appliqué la même méthode à l'exposé de la philosophie de Platon et a répandu la lumière sur bien des parties obscures de ce système. Le présent volume contient une étude sur *Aristote et les mathématiques* qui procède des mêmes tendances et complète la galerie des philosophes anciens considérés du point de vue scientifique ; puis des études sur *les préoccupations scientifiques de Kant*, sur *A. Comte et le progrès de la science*, sur *le hasard et la raison chez Cournot*, etc., bref des applications de la même méthode à la philosophie moderne. Quand les historiens de la philosophie sentiront-ils tous la nécessité d'une culture scientifique non pas seulement philologique et critique ; quand se rendront-ils compte que, pour comprendre Descartes ou Leibniz, il faut être versé dans la géométrie analytique ou le calcul infinitésimal ? M. Milhaud leur donne un exemple salutaire qu'on ne saurait trop les engager à suivre, s'ils veulent sortir des études plus ou moins vagues et littéraires toujours à recommencer, mises à la mode par V. Cousin.

Cependant ce qui me satisfait le plus dans cette série d'articles, ce sont deux études, l'une intitulée : la *Géométrie grecque, œuvre personnelle du génie grec*, l'autre intitulée : *Science grecque et science moderne*, qui se complètent admirablement. Nous sommes persuadé avec M. Milhaud que la science est une création du génie grec, qu'elle a subi une longue éclipse durant le moyen âge et que sa renaissance est une reprise de la tradition grecque. Plusieurs historiens ne sont pas de cet avis. L'auteur montre très bien que la science théorique et désintéressée était inconnue des peuples orien-

taux et ne prit son essor que sur la terre des Hellènes. Ensuite il prouve sa thèse par une contre-épreuve, en réfutant par une habile dialectique les opinions d'A. Comte, de du Bois-Reymond et de M. V. Egger, qui prétendent, pour des motifs divers, que l'esprit grec était inapte à l'édification de la science et que la longue incubation du moyen âge était nécessaire à son développement. A ses arguments logiques on pourrait ajouter des preuves de fait, et montrer que tous les initiateurs de la science moderne à la Renaissance et au début du XVIIe siècle (mathématiciens, astronomes, mécaniciens, géographes, médecins, etc.), ont pris comme point de départ les travaux des Grecs longtemps ensevelis dans l'oubli. La mentalité grecque est si peu contraire à l'idée de science telle que nous l'entendons aujourd'hui que, comme le détaille M. Milhaud en un piquant parallèle, Aristote et Cournot s'accordent sur des points essentiels.

F. MENTRÉ.

VI. — ÉTUDES RELIGIEUSES

L'HISTOIRE, LE TEXTE ET LA DESTINÉE DU CONCORDAT DE 1801, par l'abbé Ém. LEVESTRE. Un vol. in-8° de XXIV-702 pages, Paris, LETHIELLEUX, 1905.

M. l'abbé Levestre vient de publier une seconde édition de son remarquable ouvrage sur le Concordat. La séparation de l'Église et de l'État est une véritable catastrophe ; les plus optimistes le reconnaissent. En cherchant bien pourtant, on pourrait lui trouver un avantage, un seul : celui d'avoir causé l'apparition d'un certain nombre de travaux sérieux sur les rapports des deux puissances, temporelle et spirituelle, ou sur ce qu'il adviendra, après la rupture prochaine, de ces rapports. C'est au premier rang de ces travaux que se place celui de M. Levestre ; la seconde édition que nous signalons aux lecteurs de la *Revue de Philosophie* n'est pas ce qu'on appelle une édition « revue et corrigée ». Le texte premier n'a pas été sensiblement développé, mais soigneusement perfectionné, ce qui est assurément bien préférable.

L'ouvrage, dont le titre est assez significatif, se divise en trois parties. La première est l'histoire du Concordat, on y voit dans le détail comment il fut négocié, signé, publié, puis dans la suite appli-

qué par les divers gouvernements de la France au XIXe siècle. On y voit aussi par quels événements fut réveillée pendant ces dernières années l'ardeur de la guerre religieuse qui nous est faite, et comment les gouvernements que nous avons subis depuis six ans se sont lentement mais sûrement acheminés vers la séparation.

Dans la seconde, l'auteur étudie, article par article, le texte du Concordat, et l'on peut bien dire que le commentaire qu'il en fait, quoique réduit au strict minimum (à peine cinquante pages), est à la fois clair et complet, ce qui n'est pas un mince éloge. Ayant commenté le Concordat, il en signale ensuite les qualités et les lacunes, il le compare assez longuement avec les autres Concordats, et termine cette partie de l'ouvrage par un chapitre consacré aux articles organiques.

En dernier lieu, l'on aborde le grave problème de la destinée du Concordat. Théoriquement le régime concordataire est indispensable et l'on doit considérer comme une terrible aventure la séparation qui bientôt sera un fait accompli. La pratique se chargera d'ailleurs de le démontrer, malgré les prévisions optimistes de quelques « séparatistes » convaincus. Un chapitre entier est consacré aux auteurs de la dénonciation du Concordat. Il est bon, en effet, de « dénoncer » le rôle odieux joué par nos législateurs et nos prétendus hommes d'État, et d'établir nettement les responsabilités.

Enfin, les lecteurs d'aujourd'hui, qui n'ont plus peur du « document », qui ne craignent pas d'aller aux sources et de vérifier souvent par eux-mêmes l'authenticité des textes auxquels on les renvoie, seront reconnaissants à M. l'abbé Levestre d'avoir réuni, en un appendice copieux et d'une inestimable valeur, tout un ensemble de documents se rapportant soit au régime concordataire en France et dans les autres nations, soit à la séparation de l'Église et de l'État en France, soit aux relations de l'État français avec les cultes protestant et israélite.

Il faut dire en somme que voilà l'ouvrage le plus complet, le plus riche, le mieux documenté que l'on ait publié sur le Concordat. Certes, il n'y faut pas chercher les qualités brillantes que l'on admire, par exemple, dans l'ouvrage du cardinal Mathieu. M. l'abbé Levestre ne cherche pas à passer pour un écrivain, mais il reste que son livre est un excellent instrument de travail pour tous ceux qui, par la situation qu'ils occupent et l'influence dont ils disposent, ont le devoir d'être profondément renseignés sur la question, plus que jamais grave, des Rapports de l'Église et de l'État, non seulement dans le présent et dans l'avenir, mais aussi dans le passé.

D. CUSSET.

LA PROVIDENCE ET LE MIRACLE DEVANT LA SCIENCE MODERNE, par Gaston Sortais, Beauchesne, Paris, 1905.

Encore le conflit entre la Science et la Foi.

N'est-il pas piquant que ce soi-disant conflit, qui n'a absolument rien de scientifique, soit toujours soulevé, non par des croyants, mais par... des savants ? C'est que certains savants, dans la question si complexe des rapports de la Foi avec la science, ne savent pas ou ne veulent pas appliquer les procédés d'une méthode rigoureusement critique : ou bien ils érigent en dogme de foi ce qui n'est pas dogme de foi, ou bien ils prennent pour démontré ce qui n'est pas démontré, ou bien ils crient : *conflit*, quand, de fait, il n'y en a pas.

C'est le cas de M. Gabriel Séailles, comme de tant d'autres, de M. Félix Le Dantec, par exemple.

M. G. Séailles, rejetant tous les dogmes en général, la création, la providence et le miracle en particulier, invoque en preuve « les progrès continus de la science positive depuis trois siècles. »

Cette preuve n'a pas suffi à M. Sortais. M. Sortais a voulu d'abord interroger les savants eux-mêmes, surtout les « princes de la science », depuis Képler et Galilée jusqu'à Pasteur. Or, les sommités scientifiques ne sont pas du tout d'accord avec M. Séailles. « Il existe, répond Faraday, un certain nombre de savants faisant profession de doctrines dont la tendance est positivement athée ; mais, au point de vue des *découvertes* scientifiques, ce ne sont pas des génies de premier ordre, ce ne sont *ni des fondateurs, ni des initiateurs*... Il n'est pas un *seul* de leurs fondateurs (des sciences physiques) ou de leurs grands initiateurs qui n'aient été placés sous l'influence de l'idée d'un Dieu créateur puissant et sage et qui n'aient reçu de cette haute contemplation les rayons de la lumière qui ont dirigé leurs pas. »

M. Sortais examine ensuite « ces progrès continus » au nom desquels M. Séailles rejette le miracle. Cet examen lui a fait voir que le « déterminisme de la nature » et le principe de la « persistance de l'énergie » sont en opposition avec la *caricature* que M. Séailles fait du miracle, mais non avec la notion du *vrai* miracle, tel qu'on le trouve chez les théologiens autorisés.

L'ouvrage se divise en six chapitres : I. La providence devant la science moderne ; — II. Le miracle devant la science moderne ; — III. Le miracle devant la conscience moderne ; — IV. La constatation du miracle ; — V. Les miracles de Lourdes ; — VI. Un dilemme : Génération spontanée ou miracle. — Conclusion. Les limites de la science.

M. Sortais a oublié une chose. Il dit (Introduction) : « L'impitoyable professeur de Sorbonne repousse le dogmatisme d'où qu'il vienne, de la religion ou de la métaphysique » ; il aurait dû faire exception pour la métaphysique et le dogmatisme de M. Séailles.

A. C.

CHRISTIANISME ET DÉMOCRATIE. CHRISTIANISME ET SOCIALISME, par A. Leroy-Beaulieu, Paris, Bloud.

Les idées exprimées dans cette brochure ont été développées par M. A. Leroy-Beaulieu aux États-Unis dans ses conférences de l'Université Harvard. Les questions traitées exigeraient de longs développements. Aussi l'auteur est-il le premier à nous dire : « Je devrais m'excuser d'aborder un sujet aussi vaste alors que je dispose d'aussi peu de place. » Néanmoins, tous ceux qui s'intéressent à ces problèmes passionnants apprécieront l'esprit généreux et la pénétration psychologique de M. Leroy-Beaulieu. Il se trouvera sans doute des lecteurs qui ne partageront pas toutes ses idées, et qui trouveront, malgré tout le talent de l'écrivain, que décidément une étude vraiment scientifique de ces questions si complexes est la seule qui puisse être féconde. Je répondrai pour ma part qu'il s'agit ici de réfuter les préjugés des gens simples et simplistes et non point de savants. Une vulgarisation telle que celle-ci est peut être la seule qui soit accessible à cette masse d'êtres absorbés par la dure tâche quotidienne, et qui forme en définitive la plus grande partie de la nation française.

E. CAILLEUX.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

POUR LIRE M. POINCARÉ

On voudrait ici, à propos des deux beaux livres de M. Henri Poincaré, connus de tous nos lecteurs, étudier, de la façon la plus simple et la plus élémentaire, la condition première d'une vraie coordination des sciences ; et montrer quelle lacune résulte de l'absence de cette condition dans l'œuvre d'ailleurs si remarquable de l'illustre savant.

Cela est acquis désormais : la philosophie, après avoir erré près d'un siècle, hors de sa voie, et décrit dans sa course mainte arabesque capricieuse, se rapproche chaque jour davantage de son vrai centre d'attraction, la réalité. Elle revient à son orbe régulière, toute voisine de celle de la science, et rentre ainsi dans le cercle normal que la nature même de tout vrai savoir lui fait une loi de ne point franchir. Avant que le XXe siècle n'ait pris fin, on verra sûrement quelque Képler de la métaphysique célébrer à son tour sa victoire sur l'astre rebelle, et se glorifier d'avoir enfin ramené à la règle de la droite raison les caprices de sa marche si souvent aventureuse. Alors aussi une nouvelle lumière illuminera de ses brillantes splendeurs le firmament de la pensée spéculative.

En attendant ces beautés radieuses du grand jour, nous assistons au lever de l'aurore.

Des revues, des bibliothèques se fondent ; les travaux se multiplient, comme pour obéir à un mot d'ordre secret. Des savants, des membres de l'Institut, comme MM. Poincaré, Duhem et Picard, sans même prétendre sortir de leur propre domaine, jettent sur la toile les premiers linéaments d'une véritable philosophie des sciences. De leur côté, des métaphysiciens comme MM. Couturat, Renouvier, Boutroux, consacrent des travaux importants à l'étude des lois naturelles, de l'infini mathématique, ou même tentent d'écrire une philosophie

générale ; des hommes de science tels que MM. Milhaud, Léchalas, Paul Tannery, se vouent plus ou moins complètement à l'étude de la philosophie en même temps que de la science. Des deux côtés par conséquent les barrières s'abaissent ou sont renversées, les défiances s'atténuent, les méconnaissances disparaissent. Savants et philosophes recommencent à diriger leurs regards vers les mêmes objets, à échanger leurs observations, à parler la même langue. Sur les deux rives à la fois du fleuve de séparation, on travaille à l'envi à reconstruire, pour le bien de tous, le pont que l'éclectisme et le positivisme, en vrais barbares de la philosophie et de la science, croyaient bien avoir, dans l'intérêt de leur sécurité mutuelle, définitivement rompu.

Et, qu'on le comprenne bien, ce n'est là qu'une aurore.

On ne s'arrêtera pas dans cette voie, avant le plein achèvement de l'œuvre commencée, parce qu'une vue générale de l'universalité des choses, une explication aussi complète que possible, à chaque époque, de la vaste réalité du monde, constitue le besoin le plus impérieux, et, comme disait Kant, le principal intérêt de la raison spéculative ; parce qu'aucune science particulière, bonne pour le spécialiste, mais insuffisante pour l'homme pleinement homme, ne saurait donner à ce besoin universel et profond la satisfaction qu'il exige.

Il y a assez longtemps que nous épelons des mots ou même des syllabes. L'univers est un discours, l'univers est un poème, l'univers est un chant. C'est de ce discours, de ce poème et de ce chant que nous voulons comprendre le sens, écouter les harmonies et contempler les beautés. Dans cette œuvre d'intelligence, désirée de tous, voulue par tous, aucune main pesante, aucune convention d'école, idéaliste, criticiste, positiviste, ou autre, — fragiles barrières que tout cela, — ne nous arrêtera.

Seulement à qui veut atteindre le but, et nous voulons l'atteindre, deux conditions s'imposent.

Plus l'humanité avance dans son labeur séculaire, plus elle accumule autour d'elle les richesses scientifiques, plus aussi il devient impossible à une seule intelligence d'embrasser tous ces trésors, et, surtout, de les contempler à la fois, avec l'œil attentif du spécialiste, qui s'arrête à chaque fait, grossit chaque

détail, et avec l'œil du philosophe, dont la fonction propre est de rechercher les vues d'ensemble, et plus encore les raisons profondes, les traits communs, les rapports cachés, qui, malgré les différences infranchissables, relient cependant en leur fond tous les êtres. Contre cette vaste et compréhensive philosophie des choses, l'objection est classique : « Ou des généralités vagues, superficielles, ou la dispersion à l'infini de la pensée, et dans un cas comme dans l'autre, l'absence de philosophie. » — Là d'ailleurs où Auguste Comte a échoué, beaucoup jugent impossible de réussir.

Impossible à un seul, oui assurément; mais à une collectivité, nullement. — C'est pourquoi la collaboration s'impose, la collaboration intime et constante, de tous les jours et de tous les instants, des spécialistes et des métaphysiciens, des savants et des philosophes.

Car ce n'est point en vain que, depuis des siècles, par l'organe de légions d'ouvriers, le génie de la science ne cesse de fouiller ce sol, d'extraire de la gangue des données communes, des milliers de concepts taillés, ciselés, avec plus de persévérance et d'amour que tous les diamants du Cap.

Toutes ces données n'ont été si longtemps méconnues et ignorées des philosophes que parce qu'elles leur demeuraient inaccessibles, dispersées et noyées qu'elles étaient dans un océan de notions techniques, de formules et de calculs, dont les initiés seuls étaient capables de pénétrer les mystérieux arcanes. Mais, à mesure qu'elle se développe et s'étend, la science en même temps s'organise. Elle accentue son relief, et dégage ses principes essentiels de la multitude des faits secondaires. Avec des hommes comme Galilée, Newton, Lavoisier, Carnot, Ampère, Kirchoff et Maxwel, elle élargit et affermit ses bases.

Descartes ni Kant, s'ils revenaient parmi nous, n'oseraient plus redire ce qu'ils affirmaient de leur vivant, avec une si belle assurance. La science, par conséquent, d'elle-même s'oriente vers la philosophie, et, par toutes ses aspirations, évoque pour ainsi dire l'apparition prochaine d'une synthèse, toute prête à jaillir du sol.

Mais si elle ne laisse à personne le soin d'en déterminer les bases expérimentales, la science s'avoue aussi impuissante à la

produire seule. C'est pourquoi parallèlement à ces efforts et à ces aspirations du génie scientifique, ce n'est pas en vain non plus que le génie de la philosophie, par l'organe des Pythagore, des Démocrite, des Platon, des Aristote, des Leibniz, des Spinoza et des Kant, a longuement tourné et retourné, l'un après l'autre, dans sa pensée solitaire, chacun de ces aspects des choses, dont, par une illusion commune, tant de penseurs ont voulu faire la formule universelle du monde. Pour qui veut aujourd'hui mettre à profit l'expérience, péniblement acquise, si chèrement achetée du vieux songeur, il apparaît de plus en plus clairement qu'actuellement entre la philosophie et les sciences il n'y a plus de Pyrénées, plus d'infranchissables frontières ; que leurs limites ne se différencient que par le degré de réflexion, par une recherche plus ou moins profonde des éléments constitutifs des êtres, par un horizon plus ou moins large et, en fin de compte, par une finalité propre. Dès lors, ne serait-il pas insensé, de la part de la philosophie, de vouloir se passer des données de la science et de prétendre, sans elle, entrer de plain-pied dans la connaissance de la réalité : de penser construire une synthèse avant d'avoir rassemblé et taillé ses matériaux? Toute philosophie par conséquent, sans borner là son ambition, doit commencer par une étude critique des sciences, par l'acquisition de leurs principaux résultats ; et seulement ensuite faire son œuvre d'architecte.

Car aucune doctrine ne méritera d'être prise au sérieux que celle qui se montre assez vaste pour comprendre et coordonner tous les faits, pour traduire, sans la déformer, la réalité tout entière. Mais, même alors, et nous ne pouvons pas ne pas y insister, le choix, l'adoption par des savants et par des philosophes d'une philosophie commune, demeure la condition indispensable de leur collaboration nécessaire. En dehors d'elle, sans l'aide et sans la direction librement acceptés d'une philosophie, aucune bonne volonté ne peut suffire à la tâche, aucune synthèse régulière ne peut naître, aucune coordination véritable ne saurait s'établir entre les sciences, tant l'esprit de spécialité et de particularisme les tient lourdement enchaînées.

L'échec avéré, l'avortement du grand effort positiviste suffirait à lui seul à nous faire toucher du doigt l'impossibilité,

dont l'énoncé seul est un truisme, de créer, sans une philosophie, une philosophie des sciences.

Toutefois, si telles sont les conditions nécessaires de son établissement, la volonté même d'y travailler directement, explicitement, dépasse encore, et peut-être de beaucoup, l'ambition actuelle de tel ou tel des savants que nous venons de nommer.

Le désir de M. Poincaré, par exemple, semble bien se borner, dans beaucoup de ses chapitres, à retracer à grands traits la structure logique, l'organisme essentiel de la science pure, à dresser une carte, infiniment précieuse d'ailleurs, de ses certitudes ou de ses hypothèses. S'il dépasse parfois les limites de ce cadre, ce n'est que rarement. S'il a une philosophie arrêtée, il la laisse plutôt entrevoir à la dérobée qu'il ne la formule explicitement. Mais, de plus, cette philosophie, fruit peut-être de quelque rencontre de hasard, ou de l'influence des courants actuels, plutôt que d'un examen comparé et réfléchi des doctrines possibles, n'est pas, croyons-nous, capable de servir de base à une philosophie des sciences.

La vraie philosophie par conséquent, après comme avant l'apparition de ces livres, sans méconnaître le prix de l'aide qu'ils lui apportent, conserve sa tâche propre et doit s'employer à la remplir.

Dépassant le point de vue ordinaire à la science contemporaine, entraînée pour ainsi dire par son propre élan, elle ne peut s'empêcher d'étendre ses ambitions et d'agrandir encore la valeur des données qu'on lui offre. Elle y cherche malgré elle plus de vérités absolues, matériaux nécessaires de ses constructions éternelles, et comme un reflet de son propre idéal.

Au don royal que lui fait la science, elle veut répondre à son tour par un don semblable, bien que peut-être d'une valeur inégale. Elle ressent le devoir impérieux de dire librement ce que, de son propre point de vue, celui d'une métaphysique absolue, il lui faut modifier, ajouter ou retrancher, dans le plan général qu'on lui offre, afin de le mieux adapter à sa propre fin. Car à elle seule il appartient d'élaborer à nouveau et de fondre toutes ces données dans une œuvre d'ensemble.

I

LA VALEUR DE LA SCIENCE — THÉORIE DE LA CONNAISSANCE MATHÉMATIQUE

Les deux livres de M. Poincaré : *La Science et l'Hypothèse,* et *La Valeur de la Science,* ne forment, à vrai dire, que les deux moitiés, inséparablement unies, d'un même tout. Nous en parlerons donc le plus souvent comme d'un seul ouvrage. Si nous essayons de déterminer et de discuter au besoin la théorie générale des sciences qui s'en dégage, nous n'oublierons pas qu'elle est l'œuvre de l'un des esprits les plus vastes et les plus lucides de notre temps ; mais la différence du point de vue de son auteur et du nôtre sera, pensons-nous, une suffisante excuse à nos critiques, quand il nous arrivera d'en formuler.

Le grand mérite de M. Poincaré est de poser à nouveau pour notre époque, avec plus d'ampleur et de précision, deux au moins des trois immortels problèmes, formulés autrefois par Kant, du point de vue systématique et étroit de la philosophie qui était la sienne : « comment une mathématique pure et une physique pure ou, en étendant la question, une mathématique et une physique vraiment rigoureuses, sont-elles possibles » ? De tels problèmes, traités avec la maîtrise de l'illustre auteur de *Science et Hypothèse,* mais aussi avec cette pointe d'esprit critique et de paradoxe kantien qui a tant de prises sur nos contemporains, expliquent suffisamment le succès de ces deux volumes. Car s'il y a plaisir à s'instruire et à voir exposer, d'une façon supérieurement claire, une foule de vérités peu connues, parfois inaccessibles aux profanes, combien, avouons-le, n'y en a-t-il pas davantage à voir critiquer hardiment des propositions que l'on croyait acquises, sur la foi du consentement presque unanime des savants ?

« M. H. Poincaré, dit un critique des plus compétents, n'est pas de ceux qui font dire à la science plus qu'elle ne peut affirmer. Les lecteurs de *Science et Hypothèse* auront retrouvé (dans l'ouvrage plus récent, consacré à la valeur de la

science) la même réserve, la même probité scientifique qui seule peut donner une valeur à des écrits de ce genre... »

« La dernière partie de l'ouvrage traite de la valeur objective de la science. Elle répond d'une façon très serrée à ceux qui, à l'heure actuelle, semblent vouloir réduire à néant le rôle de la science. — En résumé, l'ouvrage de M. Poincaré est, au point de vue de la philosophie des sciences physico-chimiques, un livre de chevet ; sa publication peut, sans exagération, être envisagée comme un événement scientifique. »

Nous avons voulu, en citant ces lignes d'un physicien distingué, M. C.-E. Guye, de Genève, donner l'opinion du monde savant.

Pour nous, nous ne nous arrêterons pas dans cette étude à signaler les remarques synthétiques, les réflexions profondes qui à chaque instant révèlent le maître, et fixent d'un mot la signification d'une loi ou d'un phénomène importants. C'est affaire au lecteur de cueillir sa moisson dans ce champ si riche et si fourni. Nous nous attacherons surtout à discuter le point capital que nous signalions tout à l'heure, le problème de l'unité ou de l'harmonie dans la structure de la science.

Or, voulant marquer lui-même la position qu'il a prise sur ce point, ou peut-être seulement les points de vue divers auxquels successivement il se place, l'auteur de *Science et Hypothèse* se déclare nominaliste en mathématique et en mécanique, réaliste en physique (1). Et dès lors le lecteur est autorisé à se demander comment ces deux tronçons de science se pourront accorder?

Pour surprenante que paraisse à première vue cette double attitude, elle a sans doute ses raisons d'être qu'il serait intéressant et instructif de découvrir.

Nominaliste en mathématiques, cela se comprend en une certaine mesure, car telle est l'opinion dominante, et d'ailleurs nullement nouvelle, chez les mathématiciens contemporains.

De tout temps, à l'exemple du divin Platon, les géomètres comparant la parfaite, la souveraine régularité des figures sur lesquelles ils raisonnent et construisent tant de beaux et rigou-

(1) *Science et Hypothèse*, p. 5.

reux théorèmes, se sont pris d'indignation contre les vulgaires figures dont, étant hommes, ils sont bien obligés de se servir pour fixer leur pensée.

De tout temps ils ont rêvé d'autres droites et d'autres cercles que de ceux que tracent, toujours imparfaits, la règle et le compas.

Platon et bien d'autres après lui, sans l'oser dire comme lui, ont cru voir face à face le cercle en soi, le triangle et l'ellipse en soi. Parfois aussi, avec Bossuet et Malebranche, ils ont pensé les contempler directement en Dieu, le sujet et comme le lieu éternel de toutes ces vérités éternelles, de toutes ces figures parfaites et immuables (1). Bien peu ont eu le courage de tirer, avec Pascal enfant, une science si rigoureuse « de barres et de ronds » grossièrement imparfaits, mais élaborés par l'esprit.

Tel est le sujet d'une ancienne et éternelle controverse entre géomètres, mais qui ne saurait laisser les philosophes indifférents ; car il s'agit du problème même de la valeur de la connaissance humaine ; et, nulle part, mieux qu'en géométrie, le procédé naturel d'abstraction et d'idéalisation, qui constitue le fond de notre raison, ne se montre plus facile à saisir sur le fait.

Aristote en a fait la remarque au VIIe livre de la *Métaphysique,* du cercle matériel et particulier que l'œil aperçoit au cercle idéal que contemple l'esprit, le passage est immédiat et la continuité parfaite. Bien plus, pouvons-nous ajouter, le cercle matériel que nous traçons avec la pointe du compas n'est que l'incarnation de l'idée pure du géomètre. Pourquoi donc nierait-on le passage si évident, la communication journalière, le va-et-vient constant de l'un à l'autre de ces deux mondes?

Cette négation cependant, sous prétexte de justifier une rigueur qui n'est point réellement en cause, est l'un des objectifs qu'ont le plus à cœur nombre de géomètres. M. Poincaré y revient avec insistance en plusieurs chapitres dont l'un surtout, « l'intuition et la logique en mathématique », écrit pour le deuxième Congrès international des mathématiciens, est du

(1 Bossuet : *De la connaissance de Dieu et de soi-même,* c. iv.

plus haut intérêt (1). C'est une fine analyse de psychologie scientifique. Les mathématiciens, dit en substance le savant auteur, se partagent en deux classes, les intuitifs et les logiciens. Les premiers excellent dans l'invention et procèdent avec une promptitude qui touche à la divination. Ce sont des voyants. Les autres calculent et raisonnent. Ils font la critique des premiers ; et, de jour en jour, par leurs exigences de rigueur, ils les obligent à donner moins à l'intuition et plus à la déduction. Dans une circonstance mémorable entre autres, la logique, c'est-à-dire l'analyse, a battu l'intuition. « Nous savons qu'il existe des fonctions continues dépour-« vues de dérivées (en langage profane, des courbes qui n'ont pas de tangente). « Rien de plus choquant pour l'intuition... « Comment peut-elle nous tromper à ce point? — C'est que, « dit M. Poincaré, quand nous cherchons à imaginer une « courbe, nous ne pouvons pas nous la représenter sans épais-« seur... Nous savons bien que ces lignes n'ont pas d'épais-« seur; nous nous efforçons de les imaginer de plus en plus « minces et de nous rapprocher ainsi de la limite ; nous y « parvenons dans une certaine mesure, mais nous n'atteindrons jamais cette limite... Nous pourrons toujours nous « représenter ces deux rubans étroits, l'un rectiligne, l'autre « curviligne, dans une position telle qu'ils empiètent légère-« ment l'un sur l'autre sans se traverser. Nous serons ainsi « amenés, à moins d'être avertis par une analyse rigoureuse, « à conclure qu'une courbe a toujours une tangente (2). »

Il y a beaucoup à prendre dans ce chapitre pour la théorie de la connaissance, mais il y aurait aussi à discuter sur certaines de ses pages. Les mathématiciens nous diront-ils jamais ce qu'ils entendent par des lignes sans largeur et des plans sans épaisseur? Est-ce que l'on peut, même en pensée, sans contradiction métaphysique, concevoir, autrement que d'une façon verbale, un plan d'une épaisseur rigoureusement nulle? Est-ce qu'avec l'anéantissement complet d'une seule dimen-

(1) *Compte rendu, procès-verbaux et communication*, 1 vol. de 450 pages. Paris, Gauthier-Villars, 1902. — *La Valeur de la Science*, c. I.

(2) Voir dans le compte rendu du deuxième Congrès international des mathématiciens, page 119, une figure explicative.

sion ce n'est pas l'anéantissement complet de toute étendue qui se produit? Et dès lors, si la pensée ne doit pas atteindre la limite, mais s'arrêter un peu en deçà, est-ce que la rigueur dont ils se piquent ne renferme pas encore inévitablement quelque reste de relativité? Est-ce que, pour tout dire, les géomètres ne s'arrangent pas assez bien de certaines contradictions métaphysiques pourvu qu'elles les mettent à l'abri de toute contradiction proprement géométrique? Que l'on pardonne à un profane ces doutes irrévérencieux, et qu'il soit entendu que je n'ai rien dit.

M. Poincaré distingue avec beaucoup de finesse plusieurs sortes d'intuition, d'abord l'appel direct aux sens et à l'imagination, ensuite la généralisation par induction, calquée, pour ainsi dire, sur les procédés des sciences expérimentales, enfin « l'intuition du nombre pur », à l'aide de laquelle certains géomètres s'efforcent de construire la mathématique entière jusques et y compris ce qu'ils appellent « le continu des mathématiciens », simple série de nombres de tous genres, entiers, fractionnaires et irrationnels ou incommensurables, rangés dans un certain ordre, mais *extérieurs les uns aux autres*.

Ce n'est pas là, observe avec beaucoup de raison M. Poincaré, la conception ordinaire du continu, un et multiple par définition, puisqu'on en a retranché l'unité, l'un de ses éléments essentiels. « Les analystes n'en ont pas moins raison « de définir leur continu comme ils le font, puisque c'est tou- « jours sur celui-là qu'ils raisonnent depuis qu'ils se piquent « de rigueur. Mais c'est assez pour nous avertir que le véri- « table continu mathématique est tout autre chose que celui « des physiciens et des métaphysiciens », c'est-à-dire, en bon français, de la réalité.

Ce passage auquel on pourrait en ajouter une foule d'autres semblables est caractéristique de la façon dont les mathématiciens, surtout aujourd'hui, entendent les problèmes de mathématique et même de géométrie.

A une notion expérimentale et réelle, à l'étendue corporelle, par exemple, ils substituent de purs symboles, mais capables de traduire à volonté ou de ne pas traduire du tout cette réalité.

Ils créent ainsi une analyse pure, une échelle discontinue

des nombres, un réseau infiniment ténu, mais capable d'exprimer l'étendue, par ce seul fait que l'on suppose les nombres de l'échelle *extérieurs les uns aux autres*. — Toute la question serait, à notre sens, de savoir quelle est la nature de cette extériorité que l'on attribue aux différents échelons de cette échelle. S'il s'agit d'une extériorité spatiale, on a laissé un espace entre les deux termes consécutifs, et c'est cet élément d'espace dont on ne parle pas, bien mieux que les nombres dont on parle, qui constitue le continu. Si l'extériorité signifie ici seulement qu'un nombre n'est pas l'autre, les mots du dictionnaire pourraient peut-être aussi s'appeler un continu ; car aucun de ces mots n'est l'autre mot. — Aucune série de nombres, pensons-nous, ne saurait jamais épuiser le continu, inépuisable par essence ; si ce n'est à un degré près d'approximation que l'on peut toujours accroître, mais qui n'égalera jamais l'objet lui-même. Cela n'est d'ailleurs pas autre chose qu'une utilisation mathématiquement plus savante de la distinction classique dans l'École, du *numerus numeratus,* nombre concret en quelque sorte, qui sort de la division de l'étendue réelle et qui, dès lors, en représente adéquatement les éléments d'étendue, et du *numerus numerans,* nombre purement abstrait, sans rapport nécessaire avec l'étendue. Le premier seul intéresse le philosophe, et c'est de celui-là que le mathématicien moderne refuse de nous parler. — *Abeat quo libuerit,* dirons-nous volontiers de cette analyse. Elle ne nous regarde pas, jusqu'au jour où, par une illusion assez fréquente dans l'histoire du passé, elle essayera de se donner comme la traduction exacte de l'essence des choses.

Mais où le dissentiment s'accentue nécessairement, c'est quand M. Poincaré aborde précisément la question de savoir si la notion première du continu mathématique, du *numerus numerans,* n'est pas sortie tout simplement ou du moins n'a pas pu sortir de l'expérience, de la perception du continu physique, correspondant au *numerus numeratus,* et quand il croit pouvoir la résoudre par la négative.

« Si cela était, dit-il, les données brutes de l'expérience, qui sont nos sensations, seraient susceptibles de mesure ». Or, elles ne le sont pas. Quand Fechner a voulu faire des mesures de

sensations, il est arrivé à cette constatation que nous distinguions bien par exemple 10 grammes de 12 grammes, mais non de 11 grammes, de sorte que, pour nous, le poids de 11 grammes valait tantôt 10 et tantôt 12 grammes.

« Il y a là, conclut M. Poincaré, avec le principe de contradiction, un désaccord intolérable, et c'est la nécessité de le faire cesser qui nous a contraints à inventer le continu mathématique. On est donc forcé de conclure que cette notion a été créée de toutes pièces par l'esprit, mais que c'est l'expérience qui en a fourni l'occasion. »

L'occasion ! Et cette formule, cette application de l'occasionalisme, qui eût beaucoup surpris Malebranche lui-même, est devenue la formule reçue de l'origine nullement expérimentale des mathématiques. Et ce que l'on dit de l'étendue pure, on le dit également des figures.

« Le géomètre cherche toujours plus ou moins à se représenter les figures qu'il étudie, mais ses représentations ne sont pour lui que des instruments ; il fait de la géométrie avec de l'étendue comme il en fait avec de la craie ; aussi doit-on prendre garde d'attacher trop d'importance à des accidents qui n'en ont souvent pas plus que la blancheur de la craie. » (P. 29.)

Voilà, certes, un beau dédain de la représentation sensible et en même temps de la réalité physique elle-même ! Platon y eût sûrement applaudi. M. Russel juge décisive cette démonstration de la contradiction intrinsèque du continu expérimental. C'est là même, semble-t-il, le fondement essentiel, la pierre d'angle de la philosophie mathématique de M. Poincaré. C'est en vertu de ce raisonnement qu'il se déclare, non par choix, mais par nécessité, nominaliste en géométrie.

Néanmoins, malgré le suffrage imposant des platoniciens de tous les temps, de M. Russel et de la grande majorité peut-être des géomètres contemporains, ce raisonnement ne saurait ébranler chez nous la conviction contraire.

M. Poincaré a été obligé de dire « les données brutes de l'expérience qui sont nos sensations » et il a édifié toute sa démonstration sur cette définition de l'expérience. Remplaçons-la par cette proposition : « Les données brutes de l'expérience

qui sont l'étendue sentie, vue et touchée », et aussitôt la contradiction disparaît, la conclusion tombe d'elle-même.

Oui ou non, M. Poincaré consentirait-il à aller trouver un constructeur d'instruments de physique et à lui dire : « Mon ami, voici une règle d'un mètre ; si vous la divisez en deux parties, de quelque façon que vous vous y preniez, l'une aura 49 et l'autre 51 centimètres : vous serez incapable de distinguer ces deux longueurs l'une de l'autre ; vous aboutirez fatalement à une contradiction ? » — S'il en était ainsi, ce serait en effet intolérable, et il ne faudrait pas seulement construire une mathématique purement conceptuelle, purement idéale, sans rien emprunter à l'expérience ; mais il faudrait renoncer du même coup à faire ni astronomie, ni physique. Car nos sens seraient à jamais et universellement convaincus d'erreur. La contradiction serait installée par eux au cœur même de la science expérimentale. C'en serait fait de la pensée humaine en dehors de la logique pure.

Aussi je me figure que l'ouvrier constructeur n'aurait pas de peine à répondre au savant membre de l Institut : « Monsieur, si je ne fais que partager cette règle de un mètre en deux moitiés, peu importe, à la réalité, que mes deux moitiés soient légèrement inégales. Si l'une des portions a un centimètre de trop, l'autre l'aura en moins, et, mises bout à bout, elles donneront encore un mètre, après comme avant la division. Où est la contradiction ? »

M. Poincaré serait sans doute le premier à lui donner raison : ou plutôt il se refuserait certainement à faire son objection à l'ouvrier. Pourquoi donc l'adresser aux mathématiciens et aux philosophes, et cela au nom de l'hypothèse gratuite de l'idéalisme ?

Le raisonnement de M. Poincaré, s'il est réellement probant, ne prouve qu'une chose, d'ailleurs fort intéressante, c'est que le subjectivisme introduit la contradiction au cœur même de la géométrie, aussi bien que de la science expérimentale et de la vie pratique tout entière. On ne pourra donc penser, ni pourvoir à l'entretien de sa propre vie qu'en faisant abstraction d'une hypothèse aussi essentiellement destructive de toute science et de toute vie.

On pourrait sans doute aller plus loin et se demander si la contradiction invoquée réside dans la sensation d'étendue ou dans l'expérience complexe de Fechner. Mais il est préférable d'ajouter encore une remarque sur ce problème essentiellement philosophique et fort grave de l'origine, expérimentale ou non, de la connaissance mathématique.

L'idée du cercle, disait Aristote, vient du cercle que je vois : et c'est l'un des traits essentiels de l'aristotélisme que l'affirmation de cette continuité absolue de la connaissance qui va, sans rupture, de la sensation la plus rudimentaire aux sommets les plus élevés de l'analyse ou de la métaphysique transcendantes. Par là seulement peuvent être assurées en même temps la valeur réelle et la valeur logique de la pensée humaine. Malheureusement, la géométrie contemporaine ne l'a point compris, et elle s'est obstinée à se vouloir isoler du monde réel — dont cependant elle sort. « Si les choses qu'étudie le mathématicien, dit M. Milhaud, sont différentes de celles qui composent le monde sensible, elles n'en sont pas non plus dégagées par des opérations logiques qui se contenteraient de séparer certains caractères pour ne conserver que certains autres ; elles ne sont pas fournies par un simple procédé d'abstraction et de généralisation. Le cercle du géomètre, qui ne se confond avec aucun rond en bois ou en métal, n'est pas non plus le rond abstrait qui pourrait s'en tirer par effacement de la couleur, de la matière qui le constitue, et se réduire à un contour infiniment mince. Certes, continue-t-il, s'il en était ainsi, il serait permis déjà d'affirmer qu'on se trouve à une distance bien grande des premières impressions sensibles ; en particulier, cette vue d'infinie minceur, à laquelle on parviendrait, en poussant jusqu'à son extrême limite la diminution progressive d'une épaisseur, impliquerait de la part de l'esprit une certaine spontanéité originale qui, en fin de compte, n'autoriserait pas à dire de l'image ainsi formée qu'elle est simplement extraite de la sensation. Mais pourtant celle-ci serait bien le point de départ du chemin qui y conduit, et ce chemin ne présenterait ni lacune ni interruption depuis son origine jusqu'au terme où il aboutirait, depuis la représentation concrète jusqu'à l'image géo-

métrique. Pour n'être pas identique au monde des sens, le monde où s'exerça la pensée mathématique n'en serait pas séparé. En fait, la distance est plus grande encore de la notion du géomètre au contenu primitif de la perception, et ce n'est pas seulement une différence de degré qui peut en rendre compte (1). »

Jusqu'à cette dernière phrase, mais celle-là exceptée, on ne pouvait mieux dire ; et le prince des philosophes grecs y a insisté autant que personne. Le cercle intelligible, celui des géomètres, le seul aussi qui soit proprement objet de science, est dépouillé par l'esprit de toute matière sensible. Il n'est fait ni de bois, ni d'or, ni d'airain ; mais seulement de ce qu'Aristote appelait l'étendue intelligible, c'est-à-dire l'étendue pure.

Quant à vouloir faire un pas de plus et à essayer, comme on l'a tenté quelquefois, avec Helmoltz par exemple, de le dépouiller de l'étendue même, pour le réduire peut-être à une simple formule d'algèbre, c'est oublier que cette formule se rapporte à des coordonnées, qui sont elles-mêmes de l'étendue. En sorte que, pas plus avec la géométrie analytique qu'avec la géométrie ordinaire, la mathématique ne parvient à s'affranchir du continu réel, en un mot de l'étendue, et partant de l'intuition.

Kant lui-même, après avoir imaginé de fonder la certitude du jugement mathématique sur une prétendue forme *a priori* de la sensibilité, nous apprend, dans la théorie du schématisme, à mener des lignes et à construire des figures exactement comme Euclide ; en sorte qu'il est fort difficile de voir en quoi sa forme d'espace *a priori* peut être d'un plus grand secours à la géométrie que l'étendue abstraite d'Aristote (2).

M. Milhaud a recours « à un acte spontané, à une sorte de création » autonome de l'esprit.

Aux images fournies par une expérience de chaque jour, le géomètre veut substituer ses propres constructions... « *Ce n'est*

(1) G. Milhaud : *Les Philosophes géomètres de la Grèce*. Paris, 1900. Introduction, p. 5.

(2) Voir sur cette question des rapports de la géométrie avec la doctrine kantienne et aussi avec les données de l'expérience, un très remarquable article d'Helmoltz dans la *Revue scientifique* du 16 juin 1877.

« *pas seulement du monde sensible qu'il se sépare, c'est de tout* « *ce qui le rappelle à quelque degré, de toute qualité concrète,* « *intuitive, essayant d'atteindre à des concepts qui reçoivent* « *tout leur être du mouvement de la pensée.* » — Bien que d'ailleurs il n'y réussisse jamais qu'imparfaitement, cet éloignement de tout élément intuitif est pour lui « la condition de cette « intelligibilité parfaite, de cette rigueur idéale qui est le « cachet de la science (1) ».

Mais plus clairement encore, dans l'introduction du volume auquel il a donné ce titre significatif : *Le Rationnel,* le même auteur prend délibérément parti pour ce qu'il appelle l'affranchissement de l'idée à l'égard de toute réalité absolue (2).

Pour lui, « suggérée tant qu'on voudra par des sollicitations « immanentes ou extérieures, l'idée n'est pourtant pas déter- « minée par elles ». Elle conserve sa fécondité tout en conservant un élément de contingence ou de liberté. Bien plus, c'est « reculer à l'infini les bornes de son activité que de la « dégager d'un absolu (d'un réel)... qui arrête son vol et l'em- « prisonne étroitement ».

M. Milhaud aime mieux se confier uniquement ou principalement « à l'élan spontané et infini de l'esprit » du soin de créer l'idée et, par l'idée, la science. Aussi ce géomètre se fait-il volontiers poète pour mieux chanter la liberté de l'idée créatrice : « Va, mathématicien, qui, du fond de ton cabinet de tra- « vail, les yeux fermés sur l'univers, te laisses absorber par « le jeu de tes symboles, continue à ne pas chercher une réalité « tangible qui leur serve de substratum naturel ;... n'aie pas « peur des fantômes. Que dis-je ? Garde-toi de te laisser aller « à d'autres charmes qu'à celui de créer tes chimères... Du point « de vue où nous sommes, l'épanouissement de l'idée apparaît « dans son infinité, libre de toute entrave ; il n'y a plus d'idole, « plus de spectre pour barrer le chemin. »

Après ce dithyrambe où le réel est assimilé tour à tour à une idole, à un spectre et à un obstacle, aucun doute n'est pos-

(1) G. Milhaud : *Les Philosophes géomètres de la Grèce*, pp. 6 et 7. Paris, 1900.
(2) *Le Rationnel*, Paris, 1898, p. 17-20.

sible. L'idée géométrique, suivant M. Milhaud, est bien affranchie de l'esclavage de l'être vrai.

Mais alors un dissentiment profond, un fossé que rien ne saurait combler sépare ici la conception du savant professeur de Montpellier de celle que nous continuons à regarder comme la seule conception à la fois positive et rationnelle de la géométrie.

Cette science repose sur deux attributs de la réalité : l'étendue et la figure.

M. Poincaré rejette la première et M. Milhaud la seconde, comme incompatibles avec la rigueur qu'exige la géométrie. Mais, en même temps, M. Milhaud réclame pour l'idée affranchie des caractères de la réalité, la liberté et la contingence.

Qu'entend-il par là ? Cette affirmation de la contingence dans la science est une thèse que la philosophie moderne se plaît à énoncer ; il serait temps pour elle d'en fournir la preuve sur des exemples précis.

Comment la liberté et la contingence se concilient-elles avec la science, et surtout avec la rigueur des démonstrations dont se pique avec raison la géométrie ? C'est ce que, pour notre part, nous n'apercevons pas ; car, jusqu'ici, d'un commun consentement, on avait lié « la science exacte » à la nécessité de la démonstration, et réservé pour l'œuvre d'art la liberté créatrice de l'idée.

Comment donc, si l'idée est vraiment libre, si elle peut créer un seul théorème qui ne se déduise nécessairement, et par conséquent, en vertu de la plus rigoureuse et de la plus inéluctable fatalité, des données premières, fournies et imposées par l'expérience, comment la géométrie sera-t-elle encore du rationnel ? Comment sera-t-elle une science ?

Si par ces concepts qui se séparent « de toute qualité con-« crète, intuitive », et « qui reçoivent tout leur être du mou-« vement de la pensée », on entend seulement les formules de la géométrie analytique, nous ne pensons pas que celles-ci changent le moins du monde la nature du problème géométrique : elles ne font que le déplacer. Car, encore une fois, l'équation du cercle n'est que la traduction du cercle intuitif ; et jamais une traduction n'a remplacé un texte auquel elle

se réfère essentiellement, sans lequel elle n'aurait aucun sens géométrique. Aussi quand M. Poincaré écrit que le géomètre fait de la géométrie avec des figures comme il en fait avec de la craie, il semble bien que ce ne soit là qu'une simple boutade.

Sans doute, et cela n'est contesté par personne, la géométrie est un édifice de purs concepts ; mais ces concepts ne sont pas des concepts purs, au sens kantien du mot, c'est-à-dire antérieurs et étrangers à l'expérience. Ils sont au contraire tirés de l'expérience, élaborés à partir de l'expérience, et donc encore du réel, si idéalisé qu'il soit par l'esprit.

Ils ne sont pas davantage nécessairement construits suivant une loi génétique; car les mêmes propriétés se retrouvent et se démontrent également dans le cercle antérieurement tracé, simplement contemplé par l'esprit et dans le cercle construit génétiquement par le géomètre.

L'expression de « continu des géomètres » constitue à nos yeux une appellation amphibologique; car nous demandons précisément à distinguer le continu géométrique, qui est le nôtre et celui de la réalité, du continu purement analytique, le seul dont parle M. Poincaré.

Or, ce continu des analystes n'est qu'une série de nombres, capables sans doute de mesurer, grâce à une convention, mais non de constituer, ni par conséquent de représenter, au sens formel du mot, un vrai continu spatial. C'est un symbole arithmétique, commode, mais foncièrement imparfait, du continu réel. Il le représente par des nombres, comme Boscowich le représentait avec des points..... et des distances !

Nous ne contestons pas davantage au géomètre le droit d'inventer et de réaliser dans sa pensée des espaces multiples, à courbure positive ou négative, d'astreindre les corps qui s'y meuvent à en suivre les géodésiques, de construire en un mot des géométries compliquées, à côté de la géométrie du simple ou du réel. Nous estimons, sans pouvoir discuter ici ce problème, que, pour ingénieuses qu'elles soient, ces constructions ne touchent pas à la métaphysique réelle et dès lors intéressent peu le philosophe.

M. Poincaré d'ailleurs, il faut le reconnaître, ne méconnaît

pas entièrement l'objection que nous formulons ici. Il avoue volontiers que ce que l'on gagne en rigueur on le perd en objectivité (1). Il reconnaît également ce qu'Aristote avait déjà noté contre Platon, que le problème reparaît tout entier à propos des figures réelles. Seulement, il pense le résoudre suffisamment en décomposant la difficulté en deux propositions différentes : 1° Quelles sont les propriétés du cercle ? 2° Cette figure est-elle un cercle ?

La première seule, d'après lui, serait d'essence mathématique ; la seconde ne pourrait être qu'une vérité expérimentale. « N'est-ce pas un grand progrès, conclut-il, d'avoir distingué ce « qu'on avait longtemps confondu à tort ? »

A tort ? Mais c'est précisément ce que nous contestons.

Encore une fois, le solution de ce problème dépend de celle que l'on donne au problème plus général de l'origine de nos idées. Si tous nos concepts nous viennent de l'expérience et par elle du réel, les rapports qu'ils soutiennent, pour y être plus enveloppés, n'en préexistent pas moins dans la réalité. « Si le cercle est identique à l'essence du cercle, l'angle droit « à l'essence de l'angle droit, lequel des deux, du singulier ou « de l'universel exprimé par la définition, sera antérieur ou « postérieur ? » se demandait Aristote (2).

Or, poser la question n'est-ce pas la résoudre ? Car « l'angle « droit matériel, formé d'airain par exemple, est tout aussi « bien un angle droit que celui qui n'est formé que de « lignes » ou conçu par le géomètre ; et n'y eût-il pas de géomètre au monde que la vérité mathématique, l'ensemble des théorèmes relatifs à l'angle droit n'en auraient pas moins dans cet angle droit leur application et leur réalisation. Ce n'est pas le géomètre, c'est l'essence qui fait la vérité ; et c'est assez pour immortaliser Euclide de l'avoir su découvrir là où elle se cachait avant lui. Redisons-le donc encore une fois, le *numerus numerans* n'a aucun droit à la priorité qu'il s'arroge sur le *numerus numeratus*.

A prétendre le contraire, le géomètre court risque de res-

(1) *La Valeur de la Science*, p. 23-25.
(2) *Métaph.*, l. VII, c. x, *ad finem*.

sembler « à la colombe légère » qui, pour alléger son vol, fuit l'atmosphère où jusque-là elle appuyait ses ailes, pour courir, triomphante et folle, se jeter dans l'abîme infini du vide.

En outre, la théorie des géomètres modernes, si elle est admise, n'offre d'autre avantage que celui de rompre avec la réalité et avec le procédé commun à toutes les autres sciences. Or, on accouple mal, ainsi que le disait Kant, le cheval et le griffon dans un même attelage. C'en est fait de la coordination et de la synthèse des sciences.

(A suivre.)

J. BULLIOT.

QUI A DÉCOUVERT LES PHÉNOMÈNES DITS « INCONSCIENTS »?

PART DE MAINE DE BIRAN DANS CETTE DÉCOUVERTE

Maine de Biran est à la mode : il vient d'avoir les honneurs mérités de deux études de longue haleine en français et d'une brochure américaine, récemment parues; et la *Revue de Métaphysique et de Morale* nous promet un numéro de documents inédits sur ce philosophe. On connaît surtout en lui le théoricien de l'effort ; on oublie trop qu'il a découvert en psychologie un monde nouveau : le domaine de « l'inconscient ». Et cette découverte est d'une importance capitale, supérieure à tout autre progrès accompli en psychologie, au dire d'un des psychologues les plus pénétrants de notre époque, W. James : « Le progrès le plus considérable qu'on ait fait en psychologie depuis que j'étudie cette science, c'est, à mon avis, une découverte *qui date de 1886* et qu'on peut résumer ainsi : il existe, au moins chez certains sujets, un certain nombre de souvenirs, d'idées et de sentiments tout à fait en dehors de la conscience ordinaire, et même de sa périphérie, qui cependant doivent être comptés comme des faits conscients, et qui se manifestent au dehors par des signes irrécusables (1). » Pourquoi cette date de 1886 que M. Boutroux répète docilement dans la préface de l'*Expérience religieuse* (2)? Nulle part James ne la justifie : il dit seulement : « Sir William Hamilton et le professeur Laycok, d'Édimbourg, furent des premiers à attirer l'attention sur cet ordre de faits. Mais c'est le Dr Carpenter, si

(1) *L'Expérience religieuse*, traduction F. Abauzet, p. 198.
(2) *Revue de Philosophie*, numéro de janvier 1906, p. 8.

je ne m'abuse, qui proposa le terme de « cérébration inconsciente » entré depuis dans la langue courante (1). » Et il ajoute qu'il vaut mieux substituer à l'adjectif *inconsciente* des épithètes plus vagues, telles que « subconsciente » ou « subliminale ». James, comme la plupart des savants, connaît surtout les travaux écrits dans sa langue maternelle, c'est-à-dire de langue anglaise. Nombre d'erreurs, commises par les historiens des sciences, procèdent du même exclusivisme, au-dessus duquel il faut pourtant s'élever.

L'histoire de la découverte des phénomènes subconscients (appelons-les ainsi) constitue l'un des chapitres les plus intéressants d'une histoire encore à faire, l'histoire de la psychologie. Écrite objectivement par un érudit bien informé, cette histoire, pour le dire en passant, contribuerait grandement aux progrès mêmes de la science, car elle grouperait les résultats acquis, plus nombreux qu'on ne pense, et les essais de toute nature : or, que de travaux ignorés ou méconnus ! Nous n'essaierons pas de retracer tout l'historique de cette découverte : notre but plus modeste sera de prouver la part considérable qu'y a prise Maine de Biran. Nous n'irons pas jusqu'à dire qu'il a découvert *le premier* les phénomènes inconscients, malgré ses propres affirmations ; car aucune découverte n'est l'œuvre d'un seul homme, et il est difficile de préciser le mérite respectif des artisans d'une grande découverte. De plus, aucune découverte ne jaillit subitement au cours de l'évolution humaine : toutes sont préparées, annoncées, entrevues souvent de longue date. Mais nous saluerons en Maine de Biran l'explorateur d'avant-garde le plus marquant de ce monde nouveau. Ses vues sur le sujet valent encore la peine d'être exposées, car elles peuvent convaincre les psychologues qui se refuseraient actuellement à admettre l'inconscience de certains phénomènes psychiques, bien que cette espèce soit de plus en plus rare. Et puis, il y a là un devoir de stricte justice à remplir : nous faisons trop bon marché de la gloire de nos philosophes français, surtout de ceux du XIXe siècle. Quelquefois les étrangers sont les premiers à rompre la conspiration du silence

(1) *Loc. cit.*, p. 175.

qui environne certains noms; mais, le plus souvent, ces noms risquent d'être oubliés et remplacés par d'autres moins dignes de cet honneur.

Dans sa célèbre *Philosophie de l'Inconscient,* Ed. Hartmann trace un historique rapide de la découverte des phénomènes inconscients : on y chercherait en vain le nom de Maine de Biran. Les Allemands ne sont donc pas mieux renseignés que les Anglais et les Américains ! Bien plus, dans sa thèse sur la *Vie inconsciente de l'Esprit* (1), M. Ed. Colsenet, qui consacre une longue introduction à l'examen de la doctrine de Leibniz sur les perceptions dont nous n'avons pas conscience, omet de mentionner son illustre compatriote. M. Pierre Janet, dans ses recherches sur l'*Automatisme psychologique* qui font époque (2), fut, je le crois, le premier à rendre pleine justice à Maine de Biran et à se réclamer de ses travaux. D'ailleurs, Maine de Biran ignorait lui-même tout d'abord qu'il avait eu des prédécesseurs : c'est la rançon du sort que, quand on oublie ses devanciers, on soit oublié à son tour par ses successeurs !

I

Comme nous nous plaçons au strict point de vue de l'histoire de la psychologie, il est inutile et il serait fastidieux de reprendre les analyses de Naville, de Gérard, d'A. Bertrand, sur la question qui nous occupe. Un exposé fidèle et complet du *Système affectif* de Maine de Biran exigerait d'ailleurs beaucoup de place et dispenserait peut-être certains lecteurs de recourir aux œuvres mêmes de notre philosophe, ce que nous ne voulons à aucun prix. Ici nous nous efforcerons seulement, en évitant les chemins battus, de déterminer la part qui revient à Maine de Biran dans la découverte du monde subconscient. Et d'abord, nous montrerons que l'hypothèse d'un *état affectif*

(1) Germer-Baillière, 1880.

(2) Publiées en 1889, mais exposées partiellement dès 1886 et 1887 : est-ce à M. Pierre Janet que M. James attribue la découverte du subconscient ? — Il faut avouer que beaucoup de Français connaissent depuis longtemps la théorie biranienne et y attachent du prix : M. Lachelier l'a montré, pour sa part et récemment, à la *Société française de philosophie.*

est capitale ou cardinale dans le système biranien, puis nous rechercherons comment l'auteur a été amené à concevoir cette hypothèse, et comment il la justifie par des raisons valables encore aujourd'hui.

La théorie de l'effort n'est qu'une moitié de la doctrine biranienne et une moitié inintelligible si on la sépare de la théorie complémentaire du subconscient : la lumière ne se comprend pas sans les ténèbres! L'activité et l'affectivité sont les deux forces opposées et solidaires de la vie spirituelle. Le nœud de la psychologie biranienne est au confluent de la vie consciente et de la vie subconsciente! Maine de Biran ne se méprenait pas lui-même sur l'importance de sa théorie du subconscient. C'est, suivant sa propre expression, un *point de doctrine fondamental* (1). Et, jaloux de son originalité en cette matière, il écrit à son ami et collaborateur Ampère : « Ce point de vue qui consiste à démêler dans toutes nos modifications comparées actuelles le *simple sensitif séparé du moi* m'appartient, je crois, en propre; du moins je ne l'ai trouvé dans aucun ouvrage de métaphysique, quoique j'en aie lu beaucoup; je n'ai rencontré personne qui le saisît bien, excepté vous qui l'avez même, je crois, étendu outre mesure (2). » Dans son *Journal intime* (3), tout à fait comparable pour l'intérêt à celui d'A. de Vigny, Maine de Biran a fixé le meilleur de ses rêves dans un style d'un charme pénétrant. Or, il n'est pas de problème qui lui tienne plus à cœur que celui du subconscient ; il n'est pas de gloire qu'il ambitionne davantage que celle de découvrir ces régions inexplorées. C'est surtout de 1813 à 1816 que cette question le préoccupe, et il y reviendra sur la fin de sa vie, au moment où il étudiera l'autre pôle du subconscient, ce qu'on pourrait appeler le supra-conscient : car la conscience n'est qu'une petite région claire située entre deux domaines immenses noyés dans les ténèbres et l'oubli. Empruntons à ce journal quelques témoignages décisifs, et d'abord une

(1) *Aperception immédiate,* cité par Gérard, p. 260.

(2) *Lettre inédite,* citée par Bertrand, dans sa *Psychologie de l'Effort,* p. 72. Biran fait sans doute allusion à la théorie des *concrétions d'images* d'Ampère, exposée par Bertrand, pp. 60 sq.

(3) Nous citerons d'après la troisième édition.

page reproduite deux ou trois fois dans ses œuvres (1). Il s'agit du sentiment fondamental de l'existence, de la « cœnesthèse » et de cette disposition variable qui colore tous nos sentiments et qui a sa source dans les profondeurs de cette fédération bruissante qu'est l'organisme : « De là cette sorte de réfraction *sensitive* (*aliàs :* réfraction *morale*) qui nous montre la nature extérieure tantôt sous un aspect riant et gracieux, tantôt comme couverte d'un voile funèbre, qui nous fait voir dans les mêmes êtres, tantôt des objets d'espérance et d'amour, tantôt des sujets de méfiance et de crainte ; ainsi se trouve, dans des impressions cachées et sur lesquelles tout retour nous est interdit, la source de presque tout le bien ou le mal attaché aux divers instants de notre vie. » Ailleurs, il note l'influence de chaque saison sur cet accompagnement de la vie psychique (2) et les modifications variables apportées au sentiment de l'existence par différentes impressions : « En ayant égard à tout cet ensemble de *perceptions obscures* et de *modifications insensibles,* écrit-il, il est certain que la *psychologie expérimentale* ne peut encore décrire que la moindre et l'infiniment petite partie des phénomènes de l'âme. Cette science commence à l'aperception claire, à l'époque de la distinction du *moi* et de ses modifications ; mais ce n'est là qu'une petite période de l'histoire de l'âme; combien de choses qui se passent en elle avant, pendant et après le premier sentiment du *moi* et qui ne viendront jamais à la connaissance ! » Et il exprime aussitôt ce regret mêlé d'orgueil : « Si j'avais habituellement la pénétration et la capacité intellectuelle que je trouve en moi, à certains jours ou dans quelques bons moments, je porterais la lumière dans les plus profondes obscurités de la nature humaine et j'étonnerais le monde savant; mais tout échappe à ma pensée mobile ; je suis un être ondoyant, divers et sans consistance (3). » Environ un an après (4), il revient avec insistance sur le même chapitre : « Il y a dans l'âme même et

(1) On la retrouve dans la *Décomposition de la pensée*, dans les *Rapports du physique et du moral*, etc., etc.

(2) Voir pp. 168, 169, 170, 185, etc. Cf. une page curieuse de Rousseau dans les *Confessions* (p. II, liv. IX).

(3) P. 171 : 13 mai 1815.

(4) P. 195-196 : 23 juillet 1816.

dans ses profondeurs tels modes, telles opérations intimes qu'elle ne peut connaître ou dont il lui est impossible de se rendre compte, précisément parce qu'elle en est trop près ou qu'ils sont inhérents à sa substance. C'est là l'invincible borne de nos progrès dans la connaissance de nous-mêmes ; progrès susceptibles cependant d'une assez grande latitude... Qui sait tout ce que peut la réflexion concentrée, et s'il n'y a pas un nouveau monde intérieur qui pourra être découvert un jour par quelque Colomb métaphysicien ? » S'il n'est pas parvenu à dresser la carte de ce nouveau monde, du moins Biran a conscience d'avoir facilité la tâche des explorateurs futurs : « L'homme intérieur, s'écrie-t-il plus loin, est ineffable dans son essence, et combien de degrés de profondeur, que de points de vue de l'homme intérieur qui n'ont même pas encore été entrevus, mais pourront l'être ultérieurement, car un point de vue conduit à l'autre ? Un homme méditatif qui avance jusqu'à un certain point de cette intuition intérieure donne à d'autres les moyens d'aller encore plus avant (1). »

Sous quelles influences la méditation de Maine de Biran s'est-elle engagée dans cette voie ? A voir le soin avec lequel il s'entoure de cautions dans la question présente, on pourrait croire que son opinion procède de la lecture des philosophes antérieurs. Mais c'est *après coup* qu'il s'est trouvé des prédécesseurs, et il se sert surtout de leur autorité pour faire pénétrer dans les esprits une vérité difficile à admettre et à exposer. Tout au plus a-t-il puisé dans Leibniz (2) la notion métaphysique du subconscient, mais c'est en lui-même qu'il a découvert les traces positives de la subconscience, car c'est un autodidacte et un observateur intrépide de la réalité intérieure. Par tempérament, Maine de Biran était porté à l'introspection (3) : doué d'une constitution maladive ou tout au moins délicate, il avait l'occasion de constater en lui des changements surprenants, car le jeu des ressorts organiques, qui est

(1) Voir pp. 290 et 291.

(2) Biran critique d'ailleurs la théorie de Leibniz et indique les différences qu'elle présente avec sa propre conception. *Aperception immédiate*, édition Cousin, t. III, p. 130, et *aliàs*.

(3) Cf. A. Bertrand.

insensible dans l'état de santé, s'exagère, s'amplifie, devient douloureux par le fait de la maladie. Le convalescent s'analyse très bien, et une fièvre typhoïde, par exemple, développe extraordinairement le sens de l'autoscopie. Avec sa nature nerveuse, impressionnable à l'excès, M. de Biran était prédisposé à la psychologie. Ses descriptions sont vécues et portent une empreinte personnelle. En outre, Biran est l'héritier de la tradition idéologique qui alliait la psychologie à la physiologie. Fils de médecin, il a pour ancêtres spirituels des médecins comme Cabanis et des physiologistes comme Bichat ; il a étudié les manifestations de la folie, le système de Gall et les états singuliers du somnambulisme et du mesmérisme, situés aux confins du conscient et du subconscient. En réalisant l'alliance de la psychologie et de la médecine, Biran se plaçait dans les conditions les plus favorables pour observer les phénomènes obscurs de l'âme.

Voilà les raisons en quelque sorte inconscientes qui ont incliné M. de Biran à la doctrine d'un état affectif séparé du moi. Reste à savoir comment il l'établissait à ses yeux, comment il la justifiait et la défendait contre les critiques dont elle fut l'objet de la part d'une école qui identifiait âme et conscience. Le 24 mai 1813, il eut une longue discussion à ce sujet avec M. Royer-Collard dans une promenade au Luxembourg (1). Le 22 septembre 1814, la discussion recommença de plus belle avec Cuvier et Royer-Collard à la « Société philosophique » et se prolongea fort avant dans la soirée (2). Alors, cette théorie était bien arrêtée dans l'esprit de son auteur, et ce serait une erreur de la dater de cette époque. On la voit poindre dans ses premiers écrits philosophiques, dans son *Mémoire sur l'Habitude,* qui est de 1803 (3). Elle est exposée avec toute la clarté désirable dans le *Mémoire sur les Perceptions obscures* qui fut

(1) *Discussion avec Royer-Collard sur la réalité d'un état purement affectif*, publiée par M. Gérard à la fin de son étude sur Biran, p. VII-XXIV.

(2) Voir le *Journal,* p. 138-139. Cf. édition NAVILLE, *Introduction,* t. I, p. 90-92; édition COUSIN, t. II, pp. 355 sq. (*Sur un écrit de M. Royer-Collard*).

(3) Voir surtout les notes qui sont la partie la plus originale du Mémoire (comme certains Scholies de l'*Éthique* de Spinoza) : « L'action sensitive s'exécute *sans conscience.* » (p. 82). Voir surtout la note de la page 101. A ce moment, Biran envisage la question par son aspect physiologique (centres nerveux secondaires — cerveau : siège de la conscience vive).

écrit entre avril et novembre 1807 et lu à la « Société médicale » de Bergerac (1). Quand ce provincial méditatif vint à Paris, il avait complètement élaboré sa doctrine sur le subconscient. Désormais, il ne fera que la perfectionner et l'enrichir. Pour l'exposer d'après lui, nous n'aurions qu'à reprendre les cadres mêmes qu'il a utilisés dans tous ses écrits postérieurs, tant il les jugeait satisfaisants. Mais nous voulons moins présenter un résumé objectif de cette théorie qu'en dégager les articulations et les ressorts cachés. La méthode de Maine de Biran est comparable à celle du physicien qui, pour expliquer certains effets, imagine une cause hypothétique, ou à celle de l'astronome qui infère l'existence d'une nouvelle planète des déviations que subit la planète inférieure. Il nous semble qu'on peut diviser ses arguments en deux catégories : les arguments *a priori* et les argument *a posteriori*.

Un premier argument découle de l'histoire même de la notion de conscience. Si on admet que la conscience est coextensive à la vie psychique, on est forcé d'admettre avec Descartes que les animaux sont des machines sans conscience, ou avec Condillac que les animaux, ayant des sensations, ont toutes les facultés de l'homme ; car si l'on identifie la conscience, soit avec la pensée réfléchie, soit avec la sensation, on tombe dans l'un ou l'autre excès, également éloigné de la vérité : « Le fait de conscience ne commence pas à l'impression vitale, à ce degré indéterminé où l'animal commence à sentir. Il faut bien en convenir ou se résoudre à adopter des conséquences révoltantes, démenties par tous les faits de la nature vivante, parce qu'il faut attribuer à tous les êtres de cette nature la conscience de leurs impressions sensitives et avec elle la pensée, la volonté et toutes les facultés de l'âme humaine qui vont se rattacher

(1) Maine de Biran était né en 1766 et sans doute il n'attendit pas quarante ans avant d'avoir découvert l'Inconscient. Mais il est difficile de retrouver les premières traces de ses méditations. Le « Mémoire sur les perceptions obscures », inédit, comprend 50 pages grand format (copie annotée par l'auteur). Mais le contenu de ce manuscrit a passé, tout entier suivant Naville, presque tout entier selon Bertrand dans les écrits subséquents de l'auteur. Ce mémoire se divise en trois articles : le premier traite des impressions affectives *externes*, le deuxième des impressions affectives *internes*, le troisième du rapport des affections avec la volonté et des *sympathies* morales. Biran a reproduit cette division dans ses autres ouvrages. Notons encore que sa collaboration avec Ampère débute en 1803.

au fait primitif de l'existence personnelle (1). » Il faut donc reprendre les analyses de Descartes et de Condillac, et dire que ni la pensée ni la sensation ne sont synonymes de la conscience, que la pensée et la sensation sont tantôt conscientes, tantôt pas conscientes, parce que ce ne sont pas des éléments simples, mais des phénomènes doubles. Biran résume cet argument dans un dilemme (2) : « De deux choses l'une : ou il n'y a pas de sensation, pas de mode du plaisir ou de la douleur, à un degré quelconque, qui ne soit joint ou identique avec la conscience du *moi,* ou qui ne soit idée de sensation (Locke) ; et alors tous les êtres sentants depuis le zoophyte jusqu'à l'homme... sont en même temps des êtres pensants, qui savent ce qu'ils font, qui sont aussi actifs et libres, et qui ont la conscience, la personnalité inséparable de l'activité du vouloir ou de l'effort. Ou bien, il y a de véritables sensations sans conscience, mais aussi sans aucun mode du plaisir ou de la douleur, pures impressions vitales, identifiées avec les mouvements ou les phénomènes purement organiques d'instabilité, de contractilité, qui manifestent ces sensations inhérentes à diverses parties de la machine organisée ou à son ensemble. Dans ce cas, l'existence d'une multitude d'êtres organisés vivants et dits sentants peut se réduire par le fait à l'état de pures machines insensibles, et, de proche en proche, on parviendrait à dire comme les Cartésiens que tout ce qui ne pense pas est machine, soumis aux lois générales ou particulières qui régissent les différentes espèces de corps. » Pour éviter l'un et l'autre extrême, le machinisme ou l'humanisation des bêtes, Biran adopte un parti moyen, l'existence d'un état affectif pur, état psychique et non organique qui concilie à la fois les exigences de la psychologie animale et de la psychologie humaine. Cette solution résout les difficultés inhérentes à la psychologie de Descartes et à celle de Condillac : est-elle féconde ?

(1) *Nouveaux Essais d'Anthropologie,* édition Naville, t. III, p. 400. Cf. Ampère (post-scriptum d'une lettre à Biran citée par Bertrand, p. 60) : « Pour pouvoir ne point admettre le moi dans les bêtes, il faut bien en rendre indépendants les phénomènes sans lesquels leurs actions seraient tout à fait inexplicables. »

(2) *Nouveaux Essais d'Anthropologie,* p. 404-405.

L'observation la plus élémentaire de ce qui se passe en nous montre que la conscience n'a pas toujours la même vivacité ; elle présente des intensités variables, des degrés dans l'intensité, ce qui prouve qu'elle n'est pas essentielle au fait de conscience, bien loin de lui être identique : « Nous sommes fondés à induire de notre expérience même la plus intime que cette conscience du moi actuellement inhérente à diverses impressions ou modifications de notre sensibilité, ne s'y joint pas toujours de la même manière, ne s'y combine pas dans tous les cas aussi étroitement, mais y adhère pour ainsi dire avec différents degrés d'intensité (1). » Maine de Biran donne à cet argument une forme encore plus précise : non seulement la conscience n'éclaire pas toujours uniformément le même état d'âme, non seulement la perception n'est pas proportionnée à l'impression, mais elles varient en raison inverse l'une de l'autre, elles ne diffèrent pas seulement du plus ou moins, mais elles sont opposées et parfois exclusives l'une de l'autre. Dans son mémoire sur l'*Habitude,* il décompose la sensation en deux éléments : la partie affective va toujours s'affaiblissant par suite de la répétition des mêmes impressions, pendant que la partie intuitive ou représentative acquiert progressivement plus de netteté et de distinction. De multiples observations, il infère cette loi : « Plus nous sommes vivement affectés, moins nous percevons et connaissons, c'est-à-dire moins nos impressions propres et les objets ou les causes qui les excitent sont des *faits* pour nous (2). » Et ailleurs réunissant les deux assertions en une même formule : « Il y a une multitude de degrés

(1) *Fondements de la psychologie,* édition Cousin, t. II, p. 136. Ce ne serait pas être infidèle à la pensée de Maine de Biran que de reprendre cet argument des degrés sous une forme plus métaphysique : Si l'on pose en principe l'équivalence du psychique et du conscient, on n'a pas le droit d'admettre des degrés dans la conscience. En effet, ce qui constitue l'essence d'un phénomène n'est pas susceptible de plus ou de moins (il y a autant d'étendue, au sens cartésien, dans un centimètre cube que dans un mètre cube). La conscience d'un phénomène psychique suffisant à le caractériser, celui-ci ne peut devenir plus net par l'attention ni s'affaiblir par l'habitude. Or, les partisans de la thèse classique admettent en même temps des degrés dans la conscience : leur attitude est donc contradictoire. Reconnaître que la conscience a des degrés, c'est avouer implicitement l'existence de l'inconscient. Je tiens cet argument de M. P. Souriau, mon maître.

(2) Édition Naville, t. I, p. 38.

suivant lesquels l'affection sensitive peut s'aviver ou s'affaiblir pendant que le sentiment de moi s'obscurcit ou s'éclaircit en sens inverse (1). » Que conclure de cette dualité radicale ? Biran pose d'abord un axiome qui ne serait pas contesté par un chimiste et qui indique son souci de pratiquer l'analyse réelle : « Lorsqu'on voit qu'un composé varie dans l'agrégation plus ou moins forte de ses éléments, on est bien porté à les concevoir dans un état de séparation totale (2). » Par conséquent les éléments psychiques qui s'opposent dans le composé de la perception actuelle sont distincts réellement et non pas hypothétiquement : « L'expérience nous enseigne que le moi s'associe aux impressions à des degrés divers et tend à disparaître toujours plus complètement à mesure que les impressions gagnent en intensité. Nous sommes conduits par là à concevoir un état dans lequel les impressions subsistent seules (3). » Et c'est un état positif, complet en son genre, puisqu'il existait antérieurement au lever de la conscience.

Mais l'argument le plus net et le plus probant est basé sur l'application du principe de causalité. On pourrait le résumer ainsi : tout phénomène a une cause, et cette cause est de même ordre que lui ; or, certains phénomènes apparaissant subitement à la conscience, ils ne peuvent s'expliquer que comme effets d'autres phénomènes évidemment psychiques restés inaperçus. Ici, il importe d'insister. Jusqu'alors, « l'induction la plus vraisemblable » nous a conduit à séparer réellement l'affectivité et la représentation, mais nous n'atteignons pas encore cet élément affectif qui est par définition inaccessible à la conscience. Son existence est supposée, elle n'est pas prouvée. La preuve ne nous sera fournie que par l'observation indirecte, puisque l'observation directe est impossible par définition. Pour établir l'existence d'une force, il suffit de démontrer que certains effets seraient incompréhensibles sans cette force : qu'on songe seulement à la découverte de la planète Neptune par Le Verrier ! Maine de Biran va utiliser rigoureusement la même méthode, celle des résidus, et faire un raisonnement expérimental analo-

(1) Édition Naville, t. I, p. 204 (*Essais sur les Fondements de la psychologie*).
(2) *Aperception immédiate*, manuscrit inédit, p. 128, en note.
(3) Édition Naville : *Résumé*, t. II, p. 433.

gue. L'observation est particulièrement délicate et demande des connaissances antérieures fermes : une solide psychologie peut seule la préparer. Mais Biran, comme nous l'avons vu, était prédisposé à l'observation intérieure par sa complexion, et il avait profondément médité sur la nature de l'âme : il était donc qualifié pour explorer ces lueurs indécises, ces aubes ou ces crépuscules placés sur les confins du conscient et du subconscient, ces passages du conscient au subconscient et inversement du subconscient au conscient. Se plaçant au point d'interférence des deux domaines, il recueille en quelque sorte l'ombre portée par le subconscient sur le conscient, il note le point précis où la conscience s'évanouit sans que la vie psychique disparaisse. On rencontre chez lui des descriptions très poussées de ces états de transition, de ces minutes troubles où l'âme est partagée entre deux tendances rivales : « Les rêves qui surviennent dans un sommeil imparfait, écrit-il, laissent des *traces mixtes* placées en quelque sorte sur les confins de l'ombre et de la lumière de conscience (1). » Dans son riche mémoire sur *le Sommeil,* il signale « ces états singuliers de l'imagination où nous ne pouvons nous rendre compte à nous-mêmes si certaines intuitions qui nous frappent actuellement d'une manière particulière ne sont pas des retours de quelques images confuses qui s'enfoncent pour ainsi dire dans les profondeurs du temps et se perdent dans le vague de l'existence passée (2) ». Dans son *Journal intime* on récolterait aisément une ample moisson de faits du même genre, celui-ci entre autres : « J'ai distingué souvent en moi-même ces illuminations subites, spontanées, où la vérité sort des nuages ; il semble que notre organisation matérielle, qui faisait obstacle à l'intuition interne, cesse de résister et que l'esprit ne fait que recevoir la lumière qui lui est appropriée (3). » La pathologie mentale que Biran mettait largement à profit nous offrirait des exemples innombrables de ces états où le subconscient lutte contre le conscient, l'impulsion contre la réflexion, la sensibilité contre la raison, jusqu'à ce que l'un finisse par l'emporter et

(1) Édition Naville, t. II, p. 35.
(2) Édition Cousin, t. II, p. 239. Cf. Le sentiment du *déjà vu.*
(3) P. 186.

la personnalité par sombrer : le malheureux sent lui-même qu'il est le théâtre d'une lutte dont l'issue l'effraie, et s'épuise en vains efforts pour conjurer la folie. Mais nous préférons transcrire une observation très remarquable tirée des *Rapports du physique et du moral* (1) : « Il m'arrive assez fréquemment, écrit Maine de Biran, de dormir profondément malgré un véritable état de souffrance que l'âme sensitive éprouve et que le moi absent ne sait pas. Soit que cette souffrance augmente au point d'éveiller le moi, soit qu'il s'éveille par toute autre cause, aussitôt qu'il redevient présent à lui-même, il perçoit l'affection dans son siège ; et il l'y perçoit non comme une sensation qui naîtrait à l'instant même, mais comme une impression effective qui préexistait à sa perception ou qui était dans la sensibilité physique avant d'être dans la conscience ; *de même que, lorsque nous nous représentons les objets dans l'espace extérieur, nous savons qu'ils y étaient avant la perception actuelle que nous en avons,* car l'âme sait bien qu'elle ne crée pas ces objets comme elle crée, par exemple, les actes libres ou les mouvements du corps que la volonté détermine. » Biran renouvelle à plusieurs reprises ce raisonnement ; ainsi, dans l'*Exposition philosophique de la doctrine de Leibniz* (2), il est encore plus catégorique s'il est possible : « En tombant sous l'œil de la conscience, les *perceptions,* modes simples d'une sensibilité affective et animale, deviennent pour le sens interne ce que l'objet visible est pour l'œil extérieur. Le moi qui les observe ne les crée pas ; il sait qu'elles sont ou ont été sans lui antérieurement à l'*aperception.* Cette préexistence des perceptions obscures, de celles surtout qui se lient immédiatement au jeu et aux fonctions de la vie animale, ne peut paraître douteuse à l'observateur qui sait en saisir les signes naturels et distinguer à part soi le propre domaine de l'activité, de la prévoyance de l'esprit d'avec la passivité ou le *fatum* des corps. » Et pour prévenir toute ambiguïté, il reprend à son compte ce texte de Leibniz : « En sortant de la stupeur, comme en s'éveillant, l'homme qui recommence à avoir la

(1) Édition Cousin, p. 120. Cf. la conscience *instantanée* des chloroformés.
(2) Édition Cousin, p. 342.

conscience de ses perceptions s'assure bien qu'elles ont été précédées ou amenées par d'autres qui étaient en lui sans qu'il s'en aperçût ; car *une perception ne peut naître naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement naît d'un autre mouvement.* »

Le lecteur impartial avouera que les arguments invoqués par Maine de Biran en faveur du subconscient méritaient d'être exposés, et ne laissent rien à désirer sous le rapport de la clarté et de l'évidence. En somme, il ne restait plus qu'un pas à faire, le pas qui fut franchi par Pierre Janet et quelques autres : il restait à prouver l'existence du subconscient non plus seulement par l'observation aidée du raisonnement, mais par l'expérimentation (écriture automatique). Mais les raisons énoncées par Biran subsistent encore aujourd'hui et sont de nature à convaincre les esprits incrédules qui n'ont pas fréquenté les cliniques et les laboratoires. Toute sa vie, Maine de Biran lutta pour affermir sa conquête, et cette tâche n'était pas facile. L'intelligence, pénétrée des principes de la philosophie classique (1), proteste contre la notion qu'elle juge contradictoire d'un état psychologique inconscient. Il suffit de se rappeler ses propres souvenirs d'étudiant ou de relire le chapitre que Rabier consacre à la conscience dans ses *Leçons de Psychologie* pour voir combien cette répugnance est forte. Elle se manifesta du vivant même de Biran par la bouche de Royer-Collard et de Cuvier. Duel poignant ! Dialogue digne de Platon ! Biran lutte contre les mots eux-mêmes pour exprimer l'inexprimable, pour suggérer l'insaisissable, pour fixer le fugitif. On s'imagine entendre Platon aux prises avec le non-être, ce Protée multiforme, qui s'échappe dès qu'on croit le saisir et qu'on ne peut atteindre que de biais, par une sorte de raisonnement bâtard. L'état affectif, dit Maine de Biran, est un état difficile à concevoir (2), encore plus difficile à

1 Il faut dénoncer, puisque l'occasion s'en présente, l'erreur et l'injustice commise par H. Taine dans ses *Philosophes classiques du XIXe siècle* : faire de Biran un tenant de l'école éclectique et le traiter d' « abstracteur de quintessence », cela suppose une méconnaissance prodigieuse de son œuvre ou un parti pris manifeste ! L'école spiritualiste française de V. Cousin à Paul Janet a beaucoup nui, sans le vouloir, à l'influence biranienne, en accaparant cette gloire indépendante.

2 « Nous ne pouvons nous faire d'*idée objective* de ces affections, qui sont des effets de mouvements organiques, mais sans ressemblance avec leurs causes.

exprimer : « Les formes naturelles et nécessaires du langage, instrument de la réflexion, portent toutes l'empreinte du moi et de la personnalité humaine, ne trouvant pas d'application là où le moi n'est pas (1). » Cet état ne tombe pas sous les sens ni sous le regard de la conscience ; il relève d'une observation *sui generis,* « d'une sorte d'expérience qui est différente de l'intuition et de la réflexion et qui tient de l'une et de l'autre en même temps (2) ». L'interprétation de cette expérience est subtile et « peu accessible au commun des hommes ». Cependant cet état est réel, les objections d'un Royer-Collard sont impuissantes à le détruire ; il résiste à la critique non moins qu'à la preuve. Royer-Collard, à la suite de Reid et de Malebranche, considérait comme une monstruosité l'idée d'une sensation qui ne serait pas consciente : « Sentir des impressions ou *se* sentir ayant des impressions, c'est la même chose. » Maine de Biran tenta en vain de le rallier à son opinion, soit dans la célèbre promenade au Luxembourg du 24 mai 1813, soit dans la discussion non moins animée du 22 septembre 1814, discussion qui se prolongea jusqu'à dix heures et demie du soir et n'aboutit à rien : chacun resta sur ses positions (3). Pour Royer-Collard, l'état affectif est un état fictif ou hypothétique, une « abstraction antiréflexive », située en dehors du cercle de toute observation possible. Par quelle méthode le connaît-on ? Ce n'est ni par l'observation externe, ni par l'observation interne, les deux seuls moyens de connaître qui soient légitimes. Sans doute, répond Biran, aux yeux de plusieurs cette supposition paraîtra se réduire à la valeur d'une pure hypothèse : mais d'abord cette hypothèse n'est pas contradictoire en soi, elle est donc légitime, et de plus elle est postulée par

Nous ne pouvons non plus nous en faire d'*idée subjective,* puisque le moi n'a pas été présent. Mais nous n'en sommes pas moins nécessités à les admettre sous le titre d'affections d'un principe sensitif aveugle dans son principe et distinct du moi voulant, agissant et pensant. » (Conclusion de la Discussion avec M. Royer-Collard).

(1) Édition Naville, t. III, p. 317. On sait ce que cet argument est devenu entre les mains de Bergson et combien il prend de relief quand on connaît le rôle joué par les facteurs sociaux dans la formation du moi.

(2) Appendice à l'étude de Gérard, p. IX.

(3) « Les discussions ne produisent aucune lumière et ne font que m'irriter. » (*Journal intime,* p. 144.) Malebranche fait déjà la même constatation dans sa *Morale.*

les faits, elle est *nécessaire* et elle est féconde. La discussion des deux philosophes est extrêmement serrée et courtoise : elle vaut la peine d'être étudiée attentivement, car elle soulève de gros problèmes encore imparfaitement élucidés (au premier rang, celui de la mémoire et de l'oubli) ; mais elle n'ajouterait pas un iota à notre conviction. Historiquement, la preuve est faite : Maine de Biran a découvert le domaine du subconscient avant 1810. Il a cru de bonne foi qu'il était le premier pionnier de ce nouveau monde. Cette dernière prétention était-elle fondée ? C'est ce que nous allons maintenant examiner brièvement.

II

L'histoire des découvertes n'offre aucun exemple de génération spontanée : celle-ci n'échappe pas à la règle. Toute découverte traverse trois phases d'inégale durée : elle est précédée d'une longue période d'incubation, c'est une lueur tremblotante qu'on entrevoit et qui s'éclipse, puis qui reparaît de loin en loin moins indécise, qui s'alimente d'observations de plus en plus multipliées, qui s'accroît et enfin s'obstine dans l'horizon intellectuel ; quand les circonstances favorables à son épanouissement sont arrivées, elle éclate souvent de plusieurs côtés à la fois, elle brille aux âmes qui la cherchaient ; enfin, elle doit légitimer sa venue, se faire accepter de tous, se vulgariser, entrer dans le trésor des vérités acquises, s'incorporer au courant du sens commun. Une découverte admise par les savants a encore l'enseignement et le grand public à affronter : ce stade final de son évolution n'est pas toujours le moins long ni le moins pénible. Voilà en gros l'histoire de la découverte des phénomènes subconscients. Retracer cette histoire, ce serait remonter aux premières manifestations de la pensée philosophique, à ces ébauches de la philosophie grecque qui nous plongent encore dans l'étonnement (1). Mais il est un principe que l'historien ne doit pas

(1) Voir notamment un texte de Zénon d'Élée conservé par Simplicius (*Physique*, 1108, 18 D) : l'argument du grain de milet ou du sorite est l'ancêtre direct

perdre de vue : qui dit précurseur ne dit pas forcément maître ; souvent les inventeurs se découvrent après coup des prédécesseurs, et il en est d'autres en plus grand nombre qu'ils ignorent à jamais. Les racines de la théorie de Maine de Biran sont dans la tradition immédiate presque impalpable qui l'a inspirée et qu'elle prolonge : à savoir dans la tradition de la philosophie française du XVIIIe siècle et spécialement dans la tradition médico-idéologique des Cabanis et des Bichat. Biran a entièrement méconnu les analyses remarquables de certains mystiques qui avaient exploré depuis longtemps les régions obscures mais supérieures de l'âme ; d'ailleurs, il n'a pas eu le temps d'approfondir sa troisième philosophie, la philosophie de l'esprit qui accordait leur place aux influences des autres âmes et de Dieu sur notre propre âme (1). Une fois en possession de sa théorie d'un état affectif simple, il a cherché à l'entourer de toutes les autorités qu'il a pu réunir dans le but de l'insinuer plus aisément dans les esprits. Mais ces recherches érudites sont postérieures aux analyses qui l'ont amené à sa découverte : c'est tellement vrai qu'il ramasse pêle-mêle dans les philosophes antérieurs tous les textes qui s'offrent à lui et qu'il les interprète parfois inexactement, dans le sens favorable à sa thèse. Nulle part il n'a présenté la lignée de ses ancêtres d'une manière plus systématique que dans le Mémoire sur la *Décomposition de la pensée* (2). Il les groupe en deux classes : les philosophes et les physiologistes. Parmi les philosophes il cite Bacon, le Bacon du *De Augmentis*, insiste sur Leibniz en indiquant la différence de leurs points de vue (3), et nomme Buffon. Parmi les physiologistes, il indique encore Bacon, le Bacon de l'*Historia vitæ et mortis*,

de l'argument des bruits de la forêt ou des vagues de la mer invoqué par Leibniz. M. Bertrand signale aussi un texte sanscrit qui remonte à près de dix siècles avant notre ère (comparaison des enfants qui lisent en commun dans une école : le père qui entre dans cette école entend-il la voix de son fils?).

(1) « Il est *certainement* des moyens de transmission pour le sentiment, soit entre deux âmes de même nature qui se correspondent, soit entre l'âme humaine et un esprit, une lumière supérieure... » (*Journal*, 13 mars 1822, p. 343.) Biran est mort en 1824.

(2) Édition Cousin, t. II, pp. 142 sq.

(3) Il revient constamment sur ce point : la perception de Leibniz est un concept métaphysique ; lui, Biran, s'est placé au point de vue empirique.

l'Anglais Monroo, Bichat *(Traité de la Vie et de la Mort)* et enfin Cabanis *(Rapports du physique et du moral)*. D'ailleurs, il critique Bichat dont la distinction entre la sensibilité organique et la sensibilité animale lui paraît défectueuse, et avec lequel il s'est rencontré bien plutôt qu'il ne l'a copié. Paul Janet nous semble également trop affirmatif quand il écrit : « C'est à Cabanis que Biran doit sa théorie de la « vie affec- « tive (1). » Sans doute, Biran lui a emprunté beaucoup, et il est le premier à le reconnaître ; mais la partie proprement psychologique de la doctrine lui est bien personnelle. Oserait-on prétendre qu'A. Comte doit toutes ses idées à Saint-Simon? Le cas est le même (2). On est généralement trop affirmatif dans les questions de priorité : rien de plus délicat à apprécier qu'une influence ; on oublie que toute influence suppose deux termes, deux cerveaux : un esprit n'est apte à subir une influence que quand il aurait été capable de la communiquer lui-même. Et quand le disciple est plus fort que le maître, il n'est pas juste de lui contester tout mérite : à cette méthode aucune gloire ne résiste. Le maître est payé de son labeur quand il rencontre un élève qui fera fructifier les semences d'originalité contenues dans son enseignement, et dont les œuvres propagent son esprit ainsi que son nom peut-être. En admettant même qu'Ampère soit arrivé aux mêmes conclusions que son ami, d'une façon simultanée et indépendante, cela non plus n'enlèverait rien à la gloire de Biran ; pas plus que la gloire d'Ampère n'est diminuée du fait qu'il a lu Cureau de La Chambre, si l'on en croit M. A. Bertrand. La simultanéité est seulement une preuve de l'opportunité, de la valeur et de la fécondité d'une découverte.

Il est loisible aux érudits de compléter la liste des devanciers de Maine de Biran (ce travail n'est d'ailleurs pas vain). On peut dénicher dans Kant des passages en faveur du subconscient : rien ne prouve que Biran les ait connus. On peut remonter jusqu'au médecin architecte Ch. Perrault et emprun-

(1) *Principes de Métaphysique et de Psychologie*, t. II, p. 427.

(2) C'est ici le lieu d'appliquer les principes que nous avons posés dans notre article sur le *Problème du Génie* (*Revue de Philosophie*, numéro de juin 1905), notamment p. 659, où nous citons le critère de Pascal sur les fondements de la prétention à une découverte.

ter des témoignages curieux aux médecins de l'école de Montpellier, à Barthez, par exemple, ou à Rey Régis en qui Paul Janet voit un précurseur de Hartmann (1). Cette accumulation de documents, dont le rôle individuel n'est pas facile à déterminer, accuse un mouvement général des esprits. Il est intéressant de savoir que Maine de Biran a vécu dans une telle ambiance intellectuelle. Mais on fait la même constatation autour de chaque découverte, et qui s'en étonnerait n'aurait pas le moindre soupçon des lois sociales de l'invention.

Loin de chercher à diminuer les titres de Maine de Biran à l'admiration des psychologues du monde entier, reconnaissons plutôt qu'on est injuste envers l'école française de psychologie. Il ne s'est trouvé, jusqu'ici, personne en France pour écrire une histoire de la psychologie française contemporaine, alors qu'on a minutieusement étudié la psychologie allemande et la psychologie anglaise, voire la psychologie italienne. Les étrangers ont bien le droit d'ignorer nos psychologues, car ils ne sont pas tenus d'avoir à notre égard cette générosité et cette bienveillance que nous manifestons à l'égard des idées des autres, désintéressement qui nous a si souvent nui. Il faut répéter que le XIXe siècle a produit en France, autant et plus qu'ailleurs, de merveilleux psychologues, surtout de grands médecins, et il semble bien que c'est la méthode pathologique qui a donné jusqu'ici les meilleurs résultats en psychologie... En tous cas, il est très significatif et tout à l'honneur de Maine de Biran que le Dr Pierre Janet ait cru devoir rattacher ses premiers travaux aux recherches du philosophe de Bergerac. Biran est le père de l'*automatisme psychologique :* il emploie même l'expression d'*automate intellectuel* (2) pour désigner le domaine subconscient de l'homme, les phénomènes qui se passent en dehors du moi et de la personnalité consciente, qui ne sont ni localisés dans l'organisme, ni situés dans le temps par le souvenir, enfin « tout ce qui se fait passivement ou nécessairement en nous ».

F. MENTRÉ.

(1) *Histoire naturelle de l'âme*, 1789. L'article de P. Janet sur Rey Régis a paru dans la *Revue philosophique* de 1882, t. II, pp. 370 sq.

(2) Édition Cousin, t. III, p. 228.

ESQUISSE DE L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE

L'aide de plus en plus précis que la biologie prête aux spéculations philosophiques encourage les recherches dans le domaine où l'affirmation peut, dans une certaine mesure, recevoir un contrôle ; le raisonnement hésite de plus en plus à sortir de l'analysable, du point de vue d'apparence, du fait sensible. C'est dans cet esprit que cette esquisse est entreprise.

Le point de vue d'apparence le plus reculé et qui demeure sous le contrôle du sentiment est que la sensation apparaît analogue à l'excitant. Le sentiment que l'on a du bruit d'un son de cloche est, pour l'intelligence, analogue aux mouvements vibratoires extérieurs. Cette façon de parler toute subjective n'implique aucune affirmation d'analogie entre substances, ce qui serait franchir le sensible. Elle est une constatation de forme banale, mais, grâce à la généralisation dont elle est susceptible, elle prend une valeur que je voudrais montrer et avec laquelle on pourrait obtenir une explication ferme et très simple de l'activité intellectuelle.

Pour arriver à cette simplification, une autre remarque aussi commune nous est nécessaire : il ne viendra à l'idée de personne de nier que le monde de l'intelligence, se développant dans le monde physique, doit progresser matériellement, dans son substratum, suivant un principe conforme à celui de l'activité mondiale. Cela est aisé à reconnaître ; là où la difficulté commence, c'est à constater que le fait intellectuel, qui est infiniment varié, doit être conforme au même principe dans ses variétés. Son substratum est lui-même multiple, il se compose de différents organes, des systèmes nerveux et sympathique où l'on peut distinguer le travail de la périphérie, des centres, de l'écorce. Il faut retrouver le même principe d'activité s'appliquant d'une façon spéciale à ces divisions, mais sans s'altérer.

Il doit demeurer, dans ses changements, comme les différents synonymes d'un nom respectent le sens de ce nom dans les variantes qu'ils en offrent. Avant de le reconnaître, assurons-nous d'abord de nos grandes lignes.

On sait ce qu'il faut entendre par mimétisme ; on a défini ce terme la propriété que certains animaux possèdent de prendre couleur ou forme d'objets ou d'autres animaux. Le fait mimétique le plus simple ou du moins le mieux étudié est celui dit mimétisme homochromique par lequel quelques poissons, par exemple, peuvent modifier, suivant le milieu où ils se trouvent, la couleur de leur peau, et cela par une adaptation immédiate, grâce à la présence dans les tissus de pigments de coloration variable. Ce phénomène a plus d'un point de ressemblance avec le mécanisme de la sensation. Ainsi il se produit par l'intermédiaire d'un conducteur nerveux qui le relie directement au centre spécial de production et non par l'intermédiaire des centres visuels, comme on pourrait le croire ; il continuera à se produire après la section du nerf optique tandis qu'il cesse après la section du trijumeau. L'adaptation des chromoblastes par lesquels s'effectue le phénomène peut être comparée, semble-t-il, à l'adaptation des fibres de Corti, bâtonnets rétiniens, corpuscules de Pacini ou des papilles de la langue à l'excitant. La seule raison qui pourrait empêcher cette comparaison est que le fait mimétique comme celui d'homochromie est double ; il concerne à la fois l'impression et l'expression ; le chromoblaste est impressionné et il exprime son impression. Mais il en est de même pour l'œil ; l'œil impressionné exprime son impression, non pas au dehors comme le chromoblaste, mais au dedans, aux centres supérieurs du cerveau. Une foule d'arguments autorisent à considérer le mécanisme de la sensation comme un mimétisme. C'est parce que l'organe imite l'excitant que la sensation peut paraître analogue à cet excitant. La loi qui régit toute l'activité mondiale est celle du moins grand effort ; une activité à forme inverse supposerait tâtonnement, perte d'énergie, participation inégale d'éléments, progrès ouvert, c'est-à-dire, intelligence relative comme l'intelligence humaine constituée. Mais si notre intelligence paraît

pouvoir fournir un effort plus grand que le minimum, l'acte élémentaire de l'intelligence ne saurait s'exercer mécaniquement que suivant le plus petit effort, puisqu'il suppose un minimum de force ; pour l'organe sensoriel, ce sera être actif suivant le moins grand effort que de répondre à l'excitant par un effet le plus voisin possible, altérant le moins possible, en un mot mimétique. Ne soyons pas dupes de notre subjectivité ; de même que tantôt, en disant que pour le sentiment la sensation est analogue à l'excitant, il ne s'agissait que d'apparence, une apparence qui ne trompe pas puisqu'elle est sans intermédiaire, qu'elle constitue le fait d'intelligence pour l'être pensant ; de même, en disant ici que la sensation mimétise l'excitant, on ne veut point prétendre que l'organe imite réellement les conditions réelles du phénomène extérieur, tout au plus oserait-on soutenir qu'il les continue suivant une hypothèse de la science moderne ; on affirme seulement que le fait de la sensation paraît mécaniquement mimétiser le fait physique.

Cette première interprétation de la notion d'analogie et de la loi du moins grand effort va nous permettre de rejoindre la sensation à tous les faits proprement dits d'imitation et par lesquels l'intelligence s'éduque ; elle s'éduque avec la sensation ; nous apprenons à parler, à lire par imitation ; il nous faut reproduire un phénomène pour l'acquérir et le comprendre. L'imitation par l'intermédiaire du muscle est un fait plus complexe mais semblable à l'exercice sensoriel ; la notion du mimétisme sensoriel ou simple se continue par celle du mimétisme musculaire ou associé.

On apercevra la continuité unifiante allant du simple au complexe et où s'échelonne toute l'éducation de l'intelligence en considérant, sans nuire aux données scientifiques, le muscle comme appareil sensoriel interne. La démonstration en est compliquée par le double processus des voies de conduction nerveuse, mais, une fois démêlée, cette conception rendra plus clair le rôle du muscle dans l'idéation. — Comme les appareils de la sensibilité spécifique, le muscle est relié au centre par des voies sensitives et il lui en retourne des voies motrices. Une excitation s'étant produite dans les cellules d'un organe sensoriel, cette excitation est au centre perçue en une sensation, et

si la sensation est assez intense, elle provoquera une réaction musculaire nette ; elle se comportera donc à l'égard du muscle comme l'excitation périphérique à l'égard de l'organe sensoriel. Le muscle recevra une impression sensitive cellulipète par rapport à lui ; il la recevra par ses voies motrices, c'est-à-dire cellulifuges, et il y a là une apparente contradiction histologique ; elle est la même en somme que celle existant pour le neurone situé dans le ganglion rachidien sur le trajet de la racine postérieure de la moelle : c'est le cylindre axe conducteur cellulifuge qui dans ce cas conduit le courant cellulipète. La contradiction disparaît en considérant que le neurone sensitif est extramédullaire, car, en le supposant dans la moelle, le principe est retrouvé. Le muscle est un organe sensoriel endogène : supposons-le périphérique, l'excitation se ferait alors normalement par des voies nerveuses suivant le sens normal de la conduction, tandis qu'il est séparé de la périphérie par de véritables organes de relais. Le muscle étant excité réagira comme un centre et renverra son onde excitatrice au cerveau. L'excitation primitive est deux fois transformée, une première fois en sensation, une seconde fois en excitation musculaire. Cette excitation va devenir, en retournant au centre, une sensation, l'image de l'excitation musculaire. — Résumons en simplifiant : le muscle a reçu une excitation par l'intermédiaire d'un organe sensoriel périphérique ; il est à l'égard de l'excitation comme les cellules rétiniennes, les fibres de Corti, etc. ; il transmet donc cette excitation au cerveau qui en fait une sensation, c'est-à-dire, au point de vue idéatif, une image, comme les images des sensations visuelles, auditives, etc. La sensation, image du mouvement musculaire, doit, dans le cas où elle sera excitée avec assez d'intensité, retourner au muscle pour reprovoquer le mouvement effectif ; si le courant est assez intense, il n'y a nulle raison pour qu'il ne retourne au cerveau, et ainsi de suite. Ce mouvement de va-et-vient qui n'existerait pas si le muscle était périphérique et central, comme les autres appareils sensoriels, s'explique très bien par la double inversion de ses voies de conduction. Or, le mouvement de va-et-vient qui justifie notre conception est indéniable. Il se produira si le courant est assez intense. L'intensité

d'un courant nerveux est, on le sait, toute relative à l'état d'activité qui occupe le cerveau. Cet état vient-il à être affaibli, les courants nerveux qui le composent viennent-ils à cesser à l'exclusion d'un seul, celui-ci, s'il répond au type musculaire, sera assez intense pour provoquer sa réaction et le perpétuer en va-et-vient ; on l'observe dans le cas de l'épilepsie vertigineuse, l'expérience de l'obtention du va-et-vient est classique dans la catalepsie. A l'état normal, un geste qui se produit plusieurs fois à intervalles précipités est porté à se produire encore par l'excitation de lui-même sur lui-même, et la seule raison de l'arrêt est la fatigue qu'il provoque ou le trouble général que l'exaspération du geste engendre. Le trouble du sens kinesthésique connu en clinique comme répondant au syndrome de Lasègue confirme notre conception du muscle considéré comme réagissant à l'excitation extérieure reçue par l'intermédiaire d'un sens. Le malade exécute sans précision les mouvements du muscle anesthésié à moins de s'aider du sens de la vue.

Le mimétisme simple de l'organe sensoriel ne diffère donc du mimétisme associé qu'en ce que celui-ci se fera par le concours de celui-là, par son intermédiaire ou, si l'on aime mieux, par l'intermédiaire des images recueillies par le premier. Je suis assis dans une salle devant une personne qui tient la bouche entr'ouverte ; inconsciemment j'entr'ouvre la bouche. Mes yeux me donnent l'image d'un relâchement du masséter, cette image est en moi acquise ; éveillée, elle se réalise, si elle n'est pas acquise, l'imitation que j'en produis me la fait acquérir. Il est facile de s'expliquer la facilité avec laquelle l'image d'un mouvement se réalise, tandis qu'on réalise très rarement à l'état de veille la plupart des sensations sensorielles. Nous venons de voir que le muscle est un organe sensoriel, mais non point central, par conséquent éloigné de la masse de courant, qui occupe le cerveau et inhibe plus ou moins la tendance à la réalisation. Les images pensées et effectives de l'organe sensoriel sont au centre, mais elles sont effectives, c'est-à-dire réalisées par telle ou telle action musculaire. Pour peu que le corps soit dans une position non fatigante, et la mentalité dans un état d'inattention, le courant excitateur de l'image, descendant à son lieu d'origine le muscle, amènera la réalisation de l'image, le mouvement effectif.

Une personne, qui, inattentivement, imite le geste d'une autre personne, accomplit donc un acte plus complexe mais essentiellement le même que l'organe auditif reproduisant, par et pour le cerveau, la vibration extérieure. Plus l'état d'inattention est profond, plus l'imitation peut être complète ; c'est ainsi que, dans le sommeil hypnotique, nous voyons des sujets reproduire exactement, non seulement les gestes, mais l'accent de voix, les idiomes étrangers des personnes qui sont placées devant eux. Ainsi l'individu humain entendant un son peut le reproduire par l'intermédiaire d'un mouvement. On constatera alors que, mentalement parlant, une image musculaire peut être analogue à une image auditive, et l'expérience montre que l'anesthésie de l'image auditive, produite par l'audition prolongée d'un son, amène momentanément une pseudo-paralysie de l'image musculaire correspondante. Le terme d'analogie se renforce ici, cesse d'être superficiel ; nous verrons plus loin la valeur constructive qu'il peut prendre.

Que l'image sensorielle puisse être analogue à l'image musculaire et que les images sensorielles puissent être analogues entre elles comme le prouvent les cas d'inversion de sens chez les hystériques, cela laisse supposer que l'action qui se passe entre l'externe et l'interne se produit avec le même caractère de centre à centre. Cependant cette notion de mimétisme, si claire et unifiante pour toute l'éducation de l'intelligence, ne nous montre qu'un mécanisme du progrès tout extérieur puisque le fait d'intellectualisation qu'il comporte nous échappe en lui-même. L'activité intellectuelle ne se manifeste à nous avec évidence que comme réaction.

On saisira le point génésique où la réaction se produit avec tous les faits d'accommodation visuelle, auditive, tactile, manoesthésique, baresthésique, etc. On montrerait aisément comment les mouvements d'accommodation qui accompagnent l'excitation sensorielle dépendent de la sensibilité organique et sont sous la dépendance du sympathique et de ses annexes le sympathique cervical et ceux des nerfs crâniens anastomosés avec le cervical, comment ces réactions font de tous les sens sans exception des sens de l'espace et comment la cérébralité emprunte par elles à l'espace les notions autres que la vibration et le mou-

vement, au sens tout restreint de translation dans l'espace, toutes celles qui comportent le mouvement au sens entier de ce mot, les modifications quantitatives qu'il donne à la qualité, comment elles forment des liens directs entre la subjectivité et l'objectivité. On indiquerait aussi comment la réaction organique est fidèle au principe de l'activité suivant le moins grand effort, elle est l'application biologique la plus manifeste de ce principe ; cela est enfin comme un mimétisme en sens inverse, remarque importante qui montre que le phénomène d'intellectualisation est, dans ce cas, détenu par le rapport biochimique du milieu à l'organisme ; c'est le point où la participation de l'externe dans le phénomène est le plus avancé, de sorte que la réaction interne qui se manifeste par un mouvement d'accommodation marque le plus bas degré d'intelligence, d'une intelligence organique, mais enfin d'intelligence, et entre les mouvements des fibres radiales de l'iris préservant l'œil d'un excès de lumière et l'acte très complexe d'une personne qui ouvre un parasol pour se préserver de l'ardeur du soleil, il n'y a qu'une différence de complexité, mais en vérité immense. Elle est comblée par le travail que les centres d'association effectuent sur les expériences avec l'extérieur et par les affinités internes d'éléments. Essayons de donner de ce travail une explication la plus simple possible et conforme toujours au même principe d'activité.

Quelle que soit l'idée que l'on admette sur la spécificité, qu'on la considère comme due tout entière aux différences existant dans les organes terminaux des nerfs (Meynert), ou que l'on juge nécessaire en plus de cela l'intervention du centre (tendance de l'école neurologiste moderne), on ne peut point ne pas reconnaître que l'élément qui détient en puissance la sensation une fois éprouvée et permet, par la propriété mémorielle de la matière nerveuse, le rappel idéatif de cette sensation, n'ait ce pouvoir par vibrations spécifiques. Mais, de même qu'en particulier, tel organe des sens est prenant de tel mode d'excitation extérieure en vertu de sa spécificité, tel élément cellulaire antérieurement impressionné est spécifique de son impression et sera prenant de toute idée dont les diverses vibrations combi-

nées répondent à une de ses combinaisons. Une idée, si abstraite soit-elle, est de spécificité composite, ainsi est-elle prenante de telles idées et peut-elle être prise à son tour par celles-ci dans le cours de l'exercice et de l'idéation. La découverte des corps chromatiques dans les cellules nerveuses permet de concevoir une modification morphologique durable de l'élément cellulaire ; ces corps plastiques, par leur changement de volume, de forme et peut-être de qualité, marquent l'acquis sous l'influence du courant nerveux. Il est probable qu'une chaîne de cellules recevant un courant détenteur d'une qualité idéative se modifie et, ayant acquis cette qualité, soit capable à son tour de modifier la qualité du courant.

D'une façon toute schématique, on se représente donc la possibilité de l'idée comme détenue par la qualité du courant; et l'idée, comme la sensation éprouvée par l'ébranlement de la cellule éduquée, ou chaîne de cellules éduquées, est occasionnée par le passage du courant. Mais il est bon de préciser le schéma pour ne pas nous laisser surprendre par sa simplicité extrême. Une cellule est incapable de détenir une idée et, mise en branle, de la donner en représentation à l'intelligence. Le courant provocateur de l'idée est en réalité une *avalanche* (expression de M. Ramon y Cajal) de courants. Une sensation est provoquée par un simple courant afférent, mais elle n'est pas détenue par lui, ni par telle cellule ou telle chaîne de cellules en particulier. « La sensation n'est pas un phénomène cellulaire, elle est une fonction systématique. » (M. Morat.) Nous concevons l'idée comme produite physiquement par le passage en avalanche du courant modifié par les rencontres de cellules qu'il traverse ; elle est le résultat de l'ébranlement d'une masse, ébranlement modifié, dans son résultat final (le sentiment de telle idée), par des étapes successives de différenciateurs. On reconnaîtra qu'une cellule ou une association de cellules détenant une qualité idéatrice par sa modification intestine, équivaut, pour le transfert de sa qualité vibratoire, au courant qui opère ce transfert ; autrement dit : le courant x équivaut à la cellule x dont il détient les qualités vibratoires. En résumé, la cellule corticale joue le triple rôle d'un appareil enregistreur, reproducteur et compositeur-différenciateur, puisqu'elle con-

serve l'impression, la reproduit, et, en la reproduisant sous l'action d'un courant qui lui est étranger, elle modifie, par sa qualité vibratoire, la qualité vibratoire de ce courant.

Il ne peut se présenter que trois façons possibles de rencontre entre courants : nous les avons désignées sous le nom de mode d'*exaltation,* de *réformation* et de *coïncidence.* (*a*) Une cellule exaltée par la durée, l'intensité, la répétition de sa provocation, tend de plus en plus à se décharger ; elle le fera évidemment dans les cellules qui sont de spécificité plus voisine, puisqu'avec celles-là l'effet du transfert sera moins grand, c'est-à-dire dans ses analogues, ou bien encore avec celles de spécificité la plus lointaine, avec ses contrastes et toujours en vertu du moins grand effort parce qu'il faudrait à ces dernières plus de force pour résister, tandis qu'elles sont irritées par leur résistance même, que pour entrer en jeu. (*b*) Une cellule ayant acquis une qualité idéatrice, donnant passage à un courant, peut être modifiée par lui ; il y aura reformation de la cellule, mais le phénomène ne se produira que s'il y a affinité entre les qualités idéatives que détient la cellule et celles que détient le courant, en un mot, si elles sont analogues ; autrement l'effet serait inhibiteur ou nul. (*c*) Enfin, quand deux éléments entrent en excitation dans le même moment, l'un annihile l'effet de l'autre et un seul est perçu, ou bien, si tous deux ont des qualités idéatives analogues, leur effet s'ajoute ; il se produit un travail à effet compréhensif et provocateur d'éréthisme de *coïncidence,* comme pour les deux cas précédents il était provocateur d'éréthisme d'*exaltation* et de *reformation.*

Indiquons en passant les conséquences fondamentales que prendrait pour l'esthétique l'existence reconnue de ces modes d'éréthisme, car si on analyse une impression de beauté quelle qu'elle soit, on retrouvera toujours son origine dans un des trois modes d'éréthisme. Indiquons aussi l'explication que pourrait fournir du problème si discuté de la « reconnaissance » le sentiment d'éréthisme de coïncidence se produisant entre l'interne acquis et l'externe. Nous devons seulement faire ressortir comment les trois modes d'éréthisme en s'accommodant, le premier de l'analogie et du contraste, les deux autres de l'analogie, peuvent produire un effet compréhensif, présider à

la formation de l'idée. L'idée, impression cérébrale non formulée par le langage, est le sentiment plus ou moins clair de sa définition ; or, on sait que l'on définit une chose par son véritable genre prochain ou sa véritable ressemblance, son contraste précis ou son analogie stricte.

La notion vague d'analogie prend ici consistance et acquiert un sens physiologique profond. La possibilité du contraste ne peut détruire l'idée que dans la pensée tous les éléments sont plus ou moins analogues entre eux. La possibilité du contraste absolu ruinerait seule cette affirmation, mais le contraste physiologique n'est que l'extrême différenciation, l'éloignement de termes sur l'échelle d'une même gradation. D'autre part, les éléments de l'intelligence étant analogues entre eux, il en résulterait une possibilité de s'élever en différenciation, si les concomitances d'éléments extérieurs dans un même objet représenté, persistant dans les objets semblables, ne venaient créer à l'intérieur des groupes différenciés pouvant offrir, par leurs qualités idéatives composites, des oppositions, dès lors une résistance, des points d'appuis pour l'édification de l'intelligence.

Les concomitances externes, les modes d'éréthisme, d'*exaltation, reformation* et *coïncidence,* suffisent pour expliquer mécaniquement la représentation et le progrès naturel de l'intelligence. Peu de choses restent à dire lorsqu'on aura montré que par le besoin d'activité, général à tout le tissu, les éléments acquis développent dans l'ordre fragmenté de l'acquisition les représentations qu'ils détiennent (réceptivité), et que dans le développement ils peuvent éveiller par spécificité d'autres éléments (adjonction) ; le contraste résultant pouvant produire une rencontre inutile au progrès futur, ou utile en ce sens que, se différenciant pour entrer comme facteur du progrès futur, cela formerait une idée nouvelle correspondant à un fait extérieur réel et contribuant à l'activité du monde extérieur à la pensée. Il reste cependant à expliquer en quoi consiste la possibilité et la perceptibilité de l'intelligence.

On a dû remarquer ce plaisir plus ou moins vif qui accompagne l'événement d'une impression esthétique, c'est-à-dire l'un des modes d'éréthisme cérébral. Il est dû à un accroisse-

ment de tonicité mentale, à une excitation de la sensibilité propre aux centres où se passe le dernier travail de l'idéation. Le meilleur argument que l'on puisse fournir en faveur de l'existence de cette sensibilité qui continue la sensibilité générale, mais s'en distingue fonctionnellement, est que la douleur physique, qui est signe de lésion, ne pourrait participer en tant qu'expérience au progrès de l'intelligence, car comment supposer qu'un progrès puisse être effectué et enregistré dans cette partie de notre appareil, l'appareil nerveux central d'association résumant le travail de tous les autres appareils, lorsque l'un d'eux est lésé, qu'il y a douleur, c'est-à-dire signe de non-progrès, or la douleur participe à l'idéation ; elle peut recouvrir le plaisir d'éréthisme que provoque l'avènement de l'idée, la sensibilité générale l'emportant en intensité sur la sensibilité mentale, mais elle n'entrave pas les conditions histologiques de l'avènement de l'idée puisque ces conditions reposent sur une sensibilité fonctionnellement distincte, elle empêche seulement de ressentir la répercussion de ce mécanisme fin. Du reste, on sait que la provocation d'une idée jadis douloureuse est agréable à l'idéation, si elle n'intéresse plus directement le moi dans sa constitution organique. Voici à quoi sert la distinction fonctionnelle de la sensibilité mentale : cette sensibilité est une sorte de critérium de la justesse d'une idée. L'avènement d'une idée qui ne lèse point le sentiment du moi est un plaisir parce qu'il est un sentiment de concordance, qu'il est d'activité extensive, répondant bien à la définition qu'on peut donner du plaisir physiologique : un sentiment d'activité locale tendant à devenir activité générale. Cela est tellement vrai que même les déments, les faibles d'esprit essayent leurs idées sur de faibles analogies, sans doute très vagues mais donnant un sentiment de concordance entre éléments idéatifs ; et pour nous, le fait nouveau s'idéifie toujours par analogie. Il n'y a à proprement parler d'idées fausses que celles de construction logique, en somme plus irréelles, remaniées par des séries de raisonnements ; les autres ne sont que relativement fausses. Celles relativement fausses sont peu aptes à entrer dans d'autres convergences, c'est ainsi qu'elles disparaissent remplacées par d'autres un peu plus justes et par d'autres plus

justes encore. Loin de nous la pensée de prétendre que plus une idée est juste, plus elle est source de plaisir intense immédiatement senti ; le sentiment de plaisir est un critérium physiologique du progrès relatif, lequel se contrôle, se modifie ou s'affirme par sa propre évolution. Le seul critérium qu'on puisse donner de la justesse d'une idée est l'aptitude de l'idée à servir d'autres idées, sa concordance dans un système de concordances. Le plaisir histologique, l'éréthisme cérébral est trop originel, trop humble pour avoir une portée de contrôle immédiat absolu, mais, à le considérer dans ses conséquences, il est raisonnable au sens finaliste ; il marque l'accord de l'organique avec le monde physique.

On se représente maintenant comment se forme l'intelligence de l'individu, comment elle se perfectionne par l'expérience personnelle et par le commerce des individus et dans la suite des âges. La sensibilité mentale se satisfait ou se contrarie de l'activité ou de la non-activité de l'élément idéatif. Les exemples abondent pour montrer que l'élément idéatif en activité tend à se développer jusqu'à ce qu'il ait trouvé son expression, laquelle peut être aussi bien la parole que le geste, qu'un acte simple ou complexe, et toujours cet élément tend à se développer en produisant la mise en activité d'éléments de spécificité voisine de la sienne, se conformant ainsi au principe général d'activité suivant le moins grand effort. Mais on sait, par expérience, que le développement de l'exercice de l'intelligence se heurte fréquemment à des empêchements externes ou internes, la sensibilité mentale en est contrariée. Alors interviennent les facteurs de volonté et d'attention conscientes qui détiennent une autonomie relative et qui semblent en contradiction et avec le précédent automatisme et avec le principe d'activité générale, puisqu'ils sollicitent l'effort quelquefois le plus grand possible. Est-ce qu'à tous ses étages d'exercice l'intelligence n'obéirait pas à un même principe d'activité ?

On a vu jusqu'à présent comment le principe d'activité intellectuelle reste conforme à celui d'activité mondiale, comment il se plie aux exigences périphériques, centrales et corticales du système nerveux central, à celles du système sympathique,

comment les termes de mimétisme, spécificité, analogie, s'enferment dans une étroite synonymie et nous présentent les aspects physiologiques et intellectuels de la même loi physique. Les facteurs de volonté et attention consciente s'y rattachent aussi, sous peine de ruiner l'unité qui préside à l'ensemble de l'intelligence.

Un travail peut être conscient sans éveiller la représentation du moi. La distinction fonctionnelle entre la conscience latente et celle de la personnalité repose sur ce que la représentation du moi, bien qu'en genèse possible dans le fait primitif de la sensation avec toutes les autres activités futures, ne se représente clairement que plus tard ; le sentiment du moi n'a aucune part directement efficace au progrès ; son seul effet est de donner le sentiment d'une existence personnelle distincte d'où les conséquences psychiques à prévoir, d'opposer le moi au non-moi, de sorte qu'au moment précis où le non-moi, fait sur lequel porte la volonté et l'attention, entre dans la conscience latente, le moi ne se représente pas. Ces deux phénomènes sont une suggestion de la masse pensante ; ils peuvent être conscients en ce que, pendant qu'ils s'effectuent, la masse peut avoir conscience de son travail.

Cela reconnu, le mécanisme des faits de volonté et d'attention paraît beaucoup plus simple. — Que se passe-t-il lorsque le progrès ou l'exercice de l'intelligence ne peut se continuer sans heurt, lorsque l'élément qui cherchait à atteindre son expression, acte, geste, parole, idée nouvelle, se développait suivant les voies acquises, ou des voies nouvelles analogues, toujours suivant le moins grand effort, que se passe-t-il quand il y a heurt dans ce développement ? Il y a arrêt de toute activité au profit de l'idée empêchée. On dit que, dans ce cas, le sujet pensant est attentif. Il est très vrai que cet état ne diffère que dynamiquement de l'état précédent. L'attention n'est rien de plus, dans son premier acte, que le renforcement de l'idée comme engorgée par l'obstruction des voies où celle-ci tendait. L'idée se renforce en ce sens qu'elle s'exalte, et pour cette raison elle devient monoïdéique, parce qu'il ne saurait exister pour la conscience à la fois plusieurs activités se contrariant sans que la plus forte annihile les autres. L'élément idéatif

qui se fût développé normalement et sans heurt dans la masse acquise, par le fait de la gêne, provoque réaction de la masse ; le résultat du heurt est d'exciter la masse opposée à l'élément qui se développait.

Nous avons vu pareillement qu'un élément exalté se répand dans les éléments de spécificité voisine ; ceux d'analogie plus lointaine restent indifférents, mais ceux opposés, éprouvant résistance, peuvent être éveillés. C'est ce qui se passe pour la masse pensante et son représentant la conscience ; en résistant, son potentiel augmente, elle s'éveille. Désormais l'adjonction aura un champ plus vaste d'opération ; les formes mémorielles d'images, d'idées, de raisonnement, peuvent être évoquées pour résoudre le développement interrompu, prises dans le mécanisme d'éréthisme indiqué plus haut et dont la portée s'accroît. Le conflit durera jusqu'au moment où l'élément aura trouvé une résolution juste ou relativement juste, puisque, grâce à l'analogie entre tous les éléments, nos idées ne sont jamais absolument fausses. Le conflit est marqué par une gêne bien connue ; la résolution est sentie par une satisfaction histologique qui peut devenir satisfaction psychique. Comme on l'a vu, cette satisfaction histologique n'est pas un critérium du vrai, mais elle souligne toujours, si réduite soit-elle, une part de vrai. Le mécanisme du renforcement qui engendre dans l'ensemble le plus grand effort possible se fait toujours dans ses parties suivant le moins grand effort, le progrès de l'idéation reste donc ainsi toujours fidèle au même principe.

En l'expliquant, nous avons expliqué du même coup le mécanisme de la volonté consciente. — La présentation d'idées ou d'éléments idéatifs qui s'offrent dans le renforcement ci-dessus décrit et appelé attention, a pu faire naître des idées d'actes ; si ceux-ci s'exécutent, s'expriment, en un mot deviennent effectifs, on les appellera actes volontaires ; mais l'exécution dépend de la tendance à la réalisation dont la dynamogénie pour tel élément dépend de l'activité des éléments voisins, dépend aussi de la santé corporelle. On appelle aboulique le malade qui n'exécute pas les idées qu'il conçoit ; le mécanisme idéatif de la volonté n'est pas chez lui ruiné, puisqu'il pense et que l'acte volontaire est à l'état initial une idée comme tout autre ten-

dant à se réaliser par un fait moteur plus ou moins complexe. — Comme l'attention, la volonté est un état génésique de l'intelligence, et de même que le système nerveux est toujours « attentif », de même on pourrait dire qu'il « veut » toujours, et la « volonté » du système nerveux se manifeste constamment par la tendance à l'activité, et dans le domaine mental par la tendance à la réalisation de l'idée par l'acte, la parole, le geste, etc... Ainsi l' « attention » du système nerveux se manifeste toujours par sa tendance à agir constamment à l'excitation. L'attention et la volonté, au sens que le vulgaire donne à ces états, sont l' « attention » et la « volonté » physiologique s'exerçant dans le travail de l'idéation sur des matériaux nerveux très différenciés. La tendance volonté (impulsion à la réalisation) peut prédominer sur la tendance attention (sensibilité à la spécificité), et ainsi l'on rencontre des individus très volontaires et peu attentifs. Reconnaissons que l'attention et la volonté prises au sens que l'on donne généralement à ces termes sont des mots commodes pour désigner des états du développement de l'idéation, provoqués par la gêne et déliés par la satisfaction de la sensibilité mentale. Le résultat de ces phénomènes est de recevoir dans la conscience latente les faits qui ont été leur objet, d'enrichir cette conscience et par suite celle du moi, de faciliter de nouveaux progrès. L'accroissement de la conscience éloigne des causes immédiatement déterminantes, puisqu'une intelligence avancée est une intelligence qui possède des éléments infiniment différenciés et de plus en plus mobiles. Les phénomènes de volonté et d'attention proprement dits détiennent une certaine autonomie de la matière pensante, et par eux l'individu est relativement autonome ; plus il sera intelligent, plus il pourra être libre, la liberté consistant comme on le sait, dans le meilleur usage à faire de l'intelligence.

Ainsi se délie, peut-être, l'extrême complexité de l'activité intellectuelle, cet essai d'explication n'essayant d'atteindre de l'intelligence que ce qui tombe sous le sentiment.

E. TASSY.

LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE D'APRÈS M. PICAVET

L'ouvrage de M. Picavet : *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (Paris, Alcan 1905), a déjà été annoncé dans cette revue (juin 1905). Toutefois il ne nous paraît point que l'on puisse se contenter d'en faire l'objet d'une simple note. Malgré les défauts que l'on peut reprocher à l'auteur, et qu'on lui a reprochés, cet ouvrage a une signification considérable comme marque de l'importance prise par le mouvement néo-scolastique. Il est aussi un exemple frappant des préjugés qui règnent dans le monde intellectuel étranger à la vie et aux croyances religieuses. A ces deux points de vue, il nous paraît intéressant d'en présenter ici un examen détaillé.

I

Nous devons d'abord presque des remerciements à M. Picavet. Son livre est un véritable service rendu à la cause que nous défendons, celle de la philosophie thomiste. Il n'est pas thomiste lui-même, tant s'en faut. Mais il suffit qu'il présente la philosophie traditionnelle comme un fait remarquable dans l'histoire de la pensée, et digne d'attirer l'attention des érudits et des philosophes. Le grand point pour une philosophie nouvelle, et la nôtre est nouvelle relativement aux temps où nous vivons, n'est pas tant qu'elle soit acceptée d'emblée, mais qu'elle soit prise en considération. M. Picavet nous aide singulièrement à pénétrer dans les milieux intellectuels et universitaires.

Il y a quelques soixante ans, il n'était pas possible de parler de la philosophie scolastique devant un Français instruit sans le voir hausser les épaules. Cousin commença la réaction, mais seulement en faveur de saint Thomas. M. Picavet rappelle que l'entreprise de Léon XIII de restaurer la philosophie thomiste fut d'abord considérée comme paradoxale dans l'Université. Une dernière trace de ces pré-

jugés se retrouve dans une note de M. E. Boutroux, esprit cependant si large et si pénétrant. Il juge la philosophie du moyen âge, telle qu'on l'entend d'ordinaire, comme « une œuvre formelle, abstraite, conforme sans doute à la foi religieuse, mais constituée dans la région purement intellectuelle de l'âme, comme dans une province séparable de celle de la croyance, de l'amour et de la vie, composée dès lors de concepts quasi mathématiques, immobiles, sans profondeur et sans âme ». Pour écrire cette appréciation, il faut n'avoir lu ni saint Anselme, ni Albert le Grand, ni saint Thomas, ni saint Bonaventure, etc.

Eh bien ! voici un universitaire qui proclame hardiment que ces philosophies médiévales si dédaigneusement traitées ont été le fruit d'une grande civilisation, qu'elles « apparaissent d'autant plus vivantes et d'autant plus puissantes qu'elles font une place plus grande à la raison et à la science ». Et il nous montre les scolastiques employant la raison à faire le choix parmi les richesses provenues de la science antique, Albert le Grand cultivant l'observation scientifique, saint Thomas combattant les Averroïstes et les musulmans par des arguments purement rationnels. La philosophie de ce grand docteur, ajoute-t-il, est bien une servante de la théologie, « non, toutefois, pour la suivre timidement en portant sa queue, mais pour marcher devant en portant le flambeau ».

Ne devons-nous pas savoir gré à M. Picavet de remettre ainsi en lumière les mérites de la philosophie traditionnelle ? N'est-ce pas le cas d'appliquer ces paroles de l'Évangile : Qui n'est pas contre vous est avec vous?

II

Le volume publié par le savant professeur, malgré ses dimensions considérables, trois cent cinquante pages in-8° de petit texte, n'est pas à proprement parler une histoire de la philosophie médiévale ; ce n'est même pas le plan de cette histoire. C'est, si l'on veut, une suite de discours préliminaires indiquant divers points de vue à envisager par l'historien. Le premier chapitre traite de la méthode à suivre dans l'histoire de la philosophie ; le second est un aperçu de la civilisation médiévale, le quatrième expose les rapports de la philosophie et de la théologie pendant cette période. Il n'y a de proprement historique que le chapitre troisième où l'auteur passe rapidement en revue la succession des philosophes, le cinquième sur les

maîtres qui ont inspiré la philosophie du moyen âge, le sixième, le septième et le huitième où est raconté le développement de la philosophie à l'époque de Charlemagne, du VIIIe siècle au XIIIe et enfin du XIIIe jusqu'au XVIIIe siècle. Le chapitre neuvième est consacré à la restauration de la philosophie thomiste essayée dans ces derniers temps. Le dixième chapitre s'occupe des historiens récents de la philosophie du moyen âge, notamment Hauréau et M. de Wulf.

Cette disposition des matières n'est pas sans inconvénient. Elle amène bien des redites. Pour avoir l'opinion complète de M. Picavet sur un philosophe, il faut souvent consulter deux ou trois chapitres différents.

La bibliographie de l'auteur est extrêmement abondante, elle l'est même avec excès. M. Picavet indique bien des livres et des écrivains qui n'ont qu'un rapport très lointain avec la philosophie médiévale. Ainsi notre ami, M. Léchalas, sera certainement surpris d'être compté pour un scolastique. En revanche, il y a des omissions regrettables. En Espagne, M. Picavet paraît ignorer l'œuvre pourtant considérable de M. Antonio Hernandez y Fajarnès. En France, nous ne trouvons indiquée ni l'œuvre de M. l'abbé Peillaube ni la *Revue de Philosophie*. Mais M. Picavet insiste avec une complaisance visible sur la *Revue thomiste* des Pères Dominicains, dont l'esprit largement libéral en politique l'aura particulièrement attiré.

A part ces oublis et quelques autres, M. Picavet passe en revue un nombre immense de penseurs dont il résume l'opinion en quelques lignes. Nous regrettons qu'il donne si rarement des citations textuelles. L'opinion prêtée à certains philosophes nous a quelquefois étonné ; mais le manque d'indications précises rendait la vérification difficile. Ceci est regrettable surtout dans un ouvrage où l'auteur prétend établir la filiation des doctrines. Sans doute, des indications plus étendues auraient démesurément allongé le volume. Il y a trop de matière pour une introduction, trop peu pour une histoire complète.

III

Il est plus intéressant de se rendre compte du point de vue auquel se place l'honorable critique.

Qu'est pour lui la philosophie médiévale ?

C'est une philosophie avant tout religieuse, une philosophie qui se préoccupe principalement du monde intelligible, qui cherche les moyens d'unir l'homme à Dieu.

Si l'on en croit M. Picavet, chrétiens, juifs, musulmans, païens même, comme nous le verrons, n'ont tous qu'un même but, établir la suprême perfection de Dieu et indiquer les moyens d'aller à lui. Aussi l'auteur étend-il la période médiévale bien au-delà des limites ordinaires. Il la fait commencer au Ier siècle de l'ère chrétienne et se terminer au XVIIIe siècle. Et pourquoi, ce critérium admis, n'étendrait-on pas encore plus les limites du moyen âge ? Depuis Socrate jusqu'à nos jours, n'y a-t-il pas toujours eu des philosophes se préoccupant de ces grandes questions de l'existence de Dieu, du libre arbitre de l'homme, de l'immortalité de l'âme ? M. Picavet lui-même, dans les analyses qu'il donne, se préoccupe à peu près exclusivement de ces problèmes. Presque rien sur la psychologie si remarquable des docteurs, sur leur métaphysique, sur leur théorie de la matière. Il ne voit presque partout en eux que leur théologie. N'est-ce pas l'indice d'une involontaire préoccupation ? On parle moins de choses qu'on a résolument mises de côté.

Nous disons théologie, nous devrions faire cependant une distinction importante. M. Picavet nous paraît confondre sous ce terme deux ordres d'étude très différents. L'existence de Dieu, le libre arbitre, l'immortalité de l'âme, sont des vérités très accessibles à la raison qui peut en fournir des démonstrations certaines. Elles doivent être examinées par toute philosophie qui s'appuie sur l'expérience, mais veut aller jusqu'au bout de la raison.

Il en est tout autrement des moyens d'aller à Dieu. On n'en peut rien savoir par la raison seule. L'union de l'homme avec Dieu ne peut avoir lieu en effet sans le consentement du souverain être. Vouloir s'unir à Dieu malgré Dieu serait une impiété ou une absurdité. Comment savoir si l'union lui agrée et quelles conditions il y met ? On ne le peut à moins qu'il n'ait déclaré ses intentions. Une révélation est nécessaire.

De là deux sciences distinctes ayant des objets divers et des méthodes opposées. L'une pouvant être traitée par la raison et n'en appelant à l'autorité, quand elle le fait, qu'à titre de simple indication. L'autre s'appuyant exclusivement sur la vérité révélée, la développant sans doute à l'aide de la raison, mais astreinte à ne jamais sortir du cercle tracé par l'autorité révélatrice. Nous avons aujourd'hui deux noms pour caractériser ces deux sciences : théodicée et théologie.

IV

La confusion commise par M. Picavet l'a entraîné à une manière de voir très particulière. Il nous présente Plotin comme le principal maître des docteurs médiévaux. Dans un chapitre d'ailleurs très intéressant, étudiant l'influence comparative d'Aristote et de Plotin, il attribue à ce dernier une action bien supérieure, contrairement à l'opinion généralement admise. Cette thèse se rattache à une tendance qui n'est pas absolument nouvelle, celle d'attribuer la formation des croyances chrétiennes à un syncrétisme des idées juives et de la science hellénique. Mais personne ne lui avait encore donné cette forme concrète. Pour notre auteur, l'influence hellénique se résume dans celle de Plotin.

M. Picavet donne de l'œuvre de Plotin une analyse fort bien faite et très intéressante. Nous l'avons lue avec beaucoup de plaisir et de profit. Fallait-il cependant voir Plotin partout, non seulement dans saint Denys l'Aréopagite où l'on peut le faire avec quelque vraisemblance, mais dans saint Augustin et jusque dans Descartes et Malebranche ? M. Jahn a fait, paraît-il, une liste assez longue de passages de Plotin que l'on retrouve dans saint Basile. M. Picavet se hâte d'en conclure que saint Basile a écrit sous l'influence de Plotin. Ce jugement nous semble précipité. Nous nous chargerions volontiers de faire une liste des passages de saint Thomas que l'on retrouve chez Kant. Cela prouverait-il que Kant s'est inspiré de saint Thomas ? Non, cela confirme seulement une remarque souvent faite, à savoir que tous les esprits supérieurs voient au fond les mêmes faits et les mêmes vérités premières. Ils ne diffèrent que par la valeur qu'ils leur donnent et par les développements qu'ils en tirent.

M. Picavet donne de meilleures raisons, quand il cherche à montrer que les traits caractéristiques de la philosophie de Plotin se retrouvent dans la philosophie traditionnelle... Il ramène ces caractères à quatre : l'emploi des explications allégoriques, la théorie des hypostases, l'application du principe de perfection pour former un monde intelligible au-dessus du monde sensible, et enfin la recherche de la contemplation de l'UN qui est le Dieu suprême de la philosophie alexandrine.

Nous ne disconviendrons nullement que quelque chose de ces caractères ne se rencontre dans la philosophie du moyen âge. Il est certain que sur bien des points la philosophie chrétienne se rattache au platonisme. La forme est d'Aristote ; souvent le fond la rapproche

de Platon. Il est certain aussi que les Pères de l'Église, et notamment l'Aréopagite, ont souvent usé d'expressions néo-platoniciennes. C'était la langue de l'époque. Il fallait s'en servir pour exprimer ses idées, si l'on voulait être compris. C'est ainsi que l'expression φῶς ἐκ φῶτος, qui est de Plotin, se retrouve dans la profession de foi du Concile de Nicée.

Mais les ressemblances invoquées se rattachent beaucoup plus à la théologie qu'à la philosophie proprement dite. Le principe de perfection seul se rapporte à cette dernière science. Est-il bien caractéristique de la philosophie de Plotin ? Ne le retrouve-t-on pas dans Platon, peut-être même dans Aristote sous le nom de cause finale ? Nous comprenons mal pourquoi M. Picavet l'oppose aux principes de contradiction et de causalité. Nous pensons quant à nous que ces divers principes doivent s'appliquer également partout, le principe de causalité pour expliquer l'existence des êtres, le principe de perfection pour marquer le terme de leur développement, et le principe de contradiction pour arrêter les applications abusives des deux autres.

Quant aux autres ressemblances signalées par M. Picavet, peuvent-elles être la preuve d'un emprunt fait par les docteurs du moyen âge à un philosophe dont ils connaissaient à peine le nom ? Il y a une hypothèse très différente que notre auteur n'a pas pensé à examiner. Ne serait-il pas possible et beaucoup plus vraisemblable que Plotin et les théologiens chrétiens aient puisé souvent aux mêmes sources ?

Consultons les faits.

Où trouve-t-on les essais les plus anciens d'interprétation allégorique des textes? Ce n'est assurément ni dans Platon, ni dans Aristote ; nous ne croyons pas qu'on puisse en citer d'exemple chez les philosophes de l'antiquité. Mais nous voyons Origène, plus vieux de vingt ans que Plotin, interpréter la genèse dans un sens allégorique. Avant lui nous voyons saint Paul chercher une allégorie dans l'histoire de Sara et d'Agar ; l'apôtre tenait cette habitude de ses maîtres juifs, et ceux-ci y avaient été sans doute conduits par l'étude des prophètes dont certains passages sont évidemment allégoriques. Les auteurs chrétiens usaient donc de l'allégorie bien avant que l'école néo-platonicienne fût constituée. Ce n'est pas de Plotin qu'ils apprirent ce mode d'exposition, c'est bien plutôt Plotin qui a pu le prendre d'eux.

Passons aux hypostases.

Il faut remarquer tout d'abord que les hypostases de Plotin sont

profondément différentes du mystère de la Sainte Trinité. Les trois personnes de la Trinité divine sont trois réalités égales dans l'unité de substance. C'est une conception que l'on ne trouve nulle part ailleurs que dans le Christianisme. Les hypostases de Plotin sont au contraire des êtres dérivant les uns des autres en se dégradant, jusqu'à tomber dans l'existence matérielle.

Où le philosophe alexandrin a-t-il puisé cette théorie émanatiste ? On ne la trouve ni dans Platon, ni dans Aristote. Les païens admettaient depuis longtemps des générations de Dieux, mais dans un sens très différent, à l'instar des générations humaines. Les Juifs n'en savaient pas beaucoup plus. On trouve quelques passages des psaumes où l'idée d'une génération est indiquée : *Filius meus es tu, ego hodiè genui te* (*Ps.* XXI). Les Juifs n'attribuaient pas à ces passages un sens bien précis, autrement ils n'auraient pas déclaré contraire à leur loi le titre de fils de Dieu que s'attribuait Notre-Seigneur. L'*Ecclésiastique*, et non le livre de la *Sagesse*, fait allusion à la sagesse divine, placée à côté de Dieu de toute éternité. On peut n'y voir qu'une de ces personnifications si employée dans le langage poétique ou oratoire. Il n'est nullement certain que Philon entendit son λόγος autrement que comme le lieu des idées.

Mais quand Notre-Seigneur eut révélé le dogme de la Sainte Trinité, nous voyons aussitôt les imaginations se donner carrière. C'est alors qu'apparaissent ces théories gnostiques qui font sortir de Dieu des générations interminables d'Éons. On supprime les notions d'égalité et d'unité de substance qui étonnent la raison naturelle ; on multiplie à plaisir les hypostases. Les théories émanatistes sont développées par une foule de chrétiens déclassés. C'est, en Palestine, Cerinthe et le diacre Nicolas. C'est, en Syrie, Saturnin. C'est, en Égypte, Basilide, élève de saint Pierre, puis Valentin qui se rattachait au christianisme par un disciple de saint Paul. En Asie Mineure, Marcion, prêtre défroqué, propage une secte gnostique. Tous ces hommes sont antérieurs à Plotin et même à la constitution de l'école alexandrine, fondée au début du IIIe siècle. Le premier maître de cette école, Ammonius Saccas, passe pour avoir été lui-même un chrétien renégat. Plotin a dû tout naturellement tenir sa théorie émanatiste des gnostiques, et son influence n'a pas pu contribuer à la formation du dogme de la Trinité fixé dans sa substance plus de cent cinquante ans avant que Plotin vît le jour.

Tout aussi impossible est d'attribuer à l'influence de Plotin l'idée de l'union de l'homme avec Dieu. Cette idée est absolument chrétienne. C'est elle surtout qui constitue la nouveauté de l'Évangile

que Notre-Seigneur a chargé ses apôtres de prêcher par toute la terre ; la bonne nouvelle était précisément que Dieu admettait désormais les hommes à vivre en communion avec lui. Où trouver ailleurs une notion analogue à celle de la vision béatifique ? Platon n'osait espérer que de contempler les idées. Aristote déclarait l'amitié de Dieu à l'homme impossible. L'Élysée païen n'était que la vie temporelle améliorée. On en peut dire autant du paradis de Mahomet. Le juif n'espérait revivre que dans le sein d'Abraham. Le bonheur du bouddhiste est de s'endormir dans le nirvana. Le Christ seul est venu proposer aux hommes une félicité indéfectible dans la société intime avec Dieu ; c'est cet espoir qui a entraîné le monde, qui a charmé les renoncements de vierges, qui a soutenu la constance des martyrs.

Notre-Seigneur n'avait promis ce bonheur qu'après la mort ; mais, l'union avec Dieu dans l'amour étant révélée possible, il était naturel que des âmes ardentes et aimantes y aspirassent dès cette vie. De là le mysticisme chrétien. Il a apparu dès l'origine du christianisme. Saint Paul voulait mourir pour être avec le Christ. Saint Clément d'Alexandrie, qui mourut lorsque Plotin n'avait encore que douze ans, nous parle de l'extase que le gnostique chrétien trouve dans la contemplation des perfections divines. La théorie de l'union mystique de l'homme à Dieu existait donc déjà dans la tradition chrétienne avant la formation de la philosophie néo-platonicienne ; Plotin et ses successeurs n'ont fait que l'exagérer et la défigurer.

L'exposé des faits nous conduit donc à penser, contre l'opinion de M. Picavet, que, si les philosophes chrétiens ont employé quelquefois des expressions plotiniennes en usage dans la langue philosophique de leur temps, Plotin n'a fourni aucune doctrine caractéristique à la philosophie chrétienne, mais a plutôt introduit dans le néo-platonisme certaines idées chrétiennes déjà répandues dans le monde romain.

V

Laissons de côté cette question, si intéressante toutefois, des origines de la philosophie traditionnelle. Une autre singularité de l'ouvrage de M. Picavet excite la curiosité et même la surprise. M. Picavet a étudié avec beaucoup d'attention la philosophie du moyen âge, il l'a jugée avec impartialité, il l'a défendue contre des préjugés surannés, et cependant il ne s'y rallie pas.

Pourquoi n'est-il pas devenu un adepte de cette philosophie traditionnelle qu'il prise si haut ? Il l'indique assez nettement. Cette philosophie est religieuse, elle vise à organiser la vie terrestre en vue d'un avenir immortel. M. Picavet préfère organiser la vie présente pour elle-même.

Ne lui dites pas qu'il pourrait prendre cette philosophie toute pure sans mélange de théologie, il vous répondra qu'au fond on sent toujours en elle la préoccupation religieuse ; de sa camaraderie avec la théologie, il lui est resté comme une odeur de sacristie.

En cela il est en complet accord avec les idées du jour. Nous vivons depuis trois siècles d'une tendance de plus en plus générale à ne croire que ce qu'on peut voir par soi-même. S'en remettre sur certains points au jugement d'un autre, cela paraît insupportable aux générations nouvelles. Le monde ancien a fini dans la corruption ; le monde moderne finira par l'orgueil.

La vie future est une de ces choses dont nous ne pouvons juger par nous-mêmes, il fallait la révélation qui nous la promet. Pour supprimer sûrement la révélation, il fallait supprimer Dieu, car, tant que Dieu existe, la révélation est possible.

Les trois derniers siècles ont été employés à ces éliminations successives. Mais que de ruines il a fallu accumuler !

Il a fallu supprimer la métaphysique, qui, par l'étude des notions premières, mène droit à Dieu. On l'a chassée du concert des sciences.

Il a fallu ébranler les axiomes les plus fondamentaux, et notamment le principe de causalité.

Il a fallu apprendre à la raison à douter d'elle-même ; tant qu'il y a une certitude, il est possible d'arriver à Dieu.

Sans doute tous ceux qui ont contribué à ces destructions n'avaient pas l'intention d'anéantir la foi chrétienne ? Mais la marche des idées a été conduite avec un art infernal pour arriver où nous en sommes : à savoir que la philosophie n'est plus une science, mais une simple faiseuse de systèmes qu'on applaudit, sans y croire trop, quand ils sont ingénieux.

M. Picavet compte pour organiser la vie sur la raison et l'expérience. Est-ce avec une raison ainsi affaiblie, qu'on pourra fonder l'ordre nouveau que l'on cherche ? L'ordre moral, plus que toute autre chose, exige une autorité qui s'impose. Les passions sont toujours prêtes à la révolte. La raison moderne n'a à leur opposer que des probabilités et des vraisemblances. Dans cette lutte elle est vaincue d'avance. Sans doute un certain ordre moral subsiste encore dans nos

sociétés en vertu des habitudes prises ; mais chaque jour il perd quelque chose. Le véritable aboutissant logique de la situation actuelle, c'est l'anarchie.

Les philosophes grecs étaient mieux placés que nous : n'ayant point peur de la révélation, ils suivaient simplement la raison naturelle. Aussi nous ont-ils laissé des théories qui sont encore parmi les meilleures. Cependant ils n'ont pu arrêter la corruption du monde antique.

En vérité, c'est une preuve de la doctrine révélée qu'il ait fallu pour y échapper écourter ainsi l'intelligence humaine.

M. Picavet, dans sa défiance de l'Église, ne mêle pas seulement la philosophie et la théologie. Il mêle aussi la philosophie et la politique. Il soupçonne dans la restauration du thomisme une tentative de retour à l'ancien régime. Il y voit un moyen inventé par Léon XIII de former le bloc catholique contre les libres penseurs. Hélas ! nous savons par expérience que les catholiques sont bien loin de former un bloc. C'est leur plus grande faiblesse. Puis revient sous une forme polie toute la série des accusations contre l'Église, accusations cent fois démenties, toujours reproduites. L'Église ne prétend nullement imposer par la force ses doctrines : elle l'a maintes fois déclaré. Elle ne prétend pas être la maîtresse de la vie civile ou diriger la politique des peuples. Elle s'accommode de toutes les formes de gouvernement. Elle ne demande à tous qu'une chose : la liberté de proclamer la volonté divine. Elle désire que tous croient ; ceux qui ne veulent pas croire, elle les abandonne au jugement de Dieu. Qu'on ne dise pas qu'elle agit ainsi parce qu'elle ne peut plus faire autrement. Ce que nous lui faisons dire, M. Picavet pourrait le lire tout au long dans les théologies du XIIIe siècle, alors qu'elle était toute-puissante.

Autre grief, l'Église n'admet pas les écoles neutres. Pouvait-elle faire autrement ? N'est-ce pas un devoir absolu pour tout chrétien d'assurer le salut éternel de ses enfants ? Ne sait-on pas que la plupart des hommes sont ce que la première éducation les a faits ? Il eût été si facile de lui donner satisfaction par la création d'écoles confessionnelles subventionnées à proportion du nombre d'enfants ! D'autres pays le font et s'en trouvent bien. Mais nos jacobins tenaient à l'école neutre pour tous, parce qu'ils y voyaient le moyen le plus sûr de détruire la religion.

Qui donc a engagé la lutte ? Nous vivions depuis un siècle sous le couvert d'une tolérance réciproque, quand un groupe de sectaires, devenus maîtres du gouvernement, ont commencé la guerre religieuse. Sous prétexte de défendre la République qui n'est pas attaquée, ils

attaquent l'Église ; ils ruinent tour à tour ses plus belles institutions. Et l'on s'étonne qu'elle proteste !

Ce qui nous étonne à meilleur droit, c'est qu'un esprit aussi modéré que M. Picavet, qui donne en tant d'endroits des preuves d'une véritable impartialité, se laisse ainsi envahir par les préjugés répandus autour de lui.

Comte DOMET DE VORGES.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

L'ESPRIT DU TEMPS, par Michel Salomon, 1 vol. in-16 de xix-336 pages. Perrin, Paris, 1906.

Dans ce livre très documenté, écrit avec entrain, l'auteur s'efforce de résumer les acquisitions de la pensée contemporaine et d'indiquer la marche et la direction des idées à la fin du xixe siècle. *L'Esprit du temps,* entre autres mérites, possède celui de nous initier sans pédantérie, et comme en se jouant, au mouvement des esprits modernes. Tâche ardue, si l'on songe à la complexité des points de vue et au manque de recul nécessaire ! M. Salomon a su se garer avec grâce des difficultés. Sa très sérieuse culture et sa profonde érudition lui ont permis d'exposer en quelques pages la position prise par nos plus éminents penseurs. M. Salomon a beaucoup lu et beaucoup retenu ; il fait passer dans le domaine public des idées jusque-là accessibles aux spécialistes. L'auteur traite tour à tour des orientations de la philosophie, de la littérature, de l'art, des mœurs et de la religion.

Peut-être pourrait-on reprocher à M. Salomon de n'avoir pas assez synthétisé son sujet. Sans vouloir afficher un esprit de parti trop accentué, ni coordonner à outrance les aspirations modernes, on remarque une corrélation assez étroite entre la façon dont certains interprètent l'apologétique, un Bergson la philosophie, un Poincaré la science, un Houssaye l'histoire naturelle, et les *symbolistes* la poésie, pour qu'il vaille la peine de caractériser d'un mot cette direction collective de la pensée. Un même esprit de vie intérieure, de positivisme immanent, de foi concrète, anime les diverses branches de l'activité intellectuelle. M. Brunetière a parlé d'une *renaissance de l'idéalisme,* c'est renaissance du *lyrisme* qu'il aurait fallu dire. Il existe en effet des *états lyriques* en science et en philosophie comme en esthétique. De même qu'un certain idéal a présidé à la genèse du du classicisme, de même que vers 1830 sévit un idéal appelé *roman-*

tique, dans la sociologie aussi bien que dans la littérature ; de même aujourd'hui l'effort des penseurs se tourne vers une direction commune qu'il importe de caractériser. Il semble bien que l'ancien intellectualisme fasse place à une philosophie plus immanente et qu'au primat de la connaissance se soit substitué le primat de l'action. M. Salomon aurait pu citer à l'appui de sa thèse le *pragmatisme* de W. James et l'*humanisme* de Schiller. Quoi qu'il en soit, son livre restera comme une excellente notation du graphique de la pensée moderne, et cet effort pour englober dans un même regard les manifestations de l'esprit contemporain doit être loué.

T. DE VISAN.

II. — SOCIOLOGIE

LES ÉLÉMENTS SOCIOLOGIQUES DE LA MORALE, par Alfred FOUILLÉE. ALCAN, 1905, in-8°, 7 fr. 50.

« Ce volume est une introduction nécessaire à *la morale des idées-forces* », laquelle doit opérer « une synthèse des diverses morales au moyen d'idées supérieures à chacune d'elles ».

M. Fouillée, qui nous annonce ainsi un second ouvrage, où s'étalera sa doctrine personnelle, le prépare aujourd'hui par 400 pages d'introduction, et ces 400 pages ne sont pas de trop, si l'on veut bien considérer qu'elles sont — non pas seulement cela — mais avant tout certainement, le procès de toutes les constructions morales récentes.

Aucune ne satisfait M. Fouillée, non pas même *la Science des mœurs,* telle que la rêve pour l'avenir M. Lévy-Bruhl, et si l'on en parle ainsi spécialement, c'est que rien, dans tout le livre, n'a paru plus remarquable que la critique de ce système, et c'est aussi que rien ne paraissait plus désirable et plus urgent que cette critique. Il serait difficile de l'imaginer plus directe ou même plus violente si nous gardons tout leur sens aux mots dont use M. Fouillée.

M. Lévy-Bruhl avait donc commencé son livre (1) par la critique des anciennes morales qu'il qualifie de *normatives.* Voici, d'un mot, ce que M. Fouillée pense de ces objections : « Elles constituent elles-mêmes une vaste *pétition de principe* en faveur de la non-existence

(1) *La Morale et la Science des mœurs,* deuxième édition revue ; ALCAN, 1904.

de la morale. » — Pétitions de principe encore ou du moins simples *postulats,* ces affirmations désormais classiques des moralistes sociologues : « que la conscience morale en son origine est tout entière l'effet de la pression sociale, sans qu'il soit besoin d'invoquer aucune action propre de l'individu même », ou « que la moralité en son essence s'épuise tout entière dans les relations sociales ». — Et quand M. Lévy-Bruhl, qui ne veut plus de la morale ainsi que nous la concevons, s'essaie pourtant à nous dire ce qu'elle est pour lui, et « comment elle existe et s'impose au sujet avec la même objectivité que le reste du réel », M. Fouillée trouve sa conception *ni claire ni positive.* — Plus encore, cette conception sociologique de la morale « nie les données les plus réelles de la psychologie », « méconnaît tout ce qu'il y a dans l'homme de proprement humain », « néglige des oppositions fondamentales », et c'est un *sophisme* de dépouiller ainsi systématiquement la personne, au profit d'une société qui est précisément composée d'hommes et ne peut qu'amplifier leurs qualités naturelles ». — Qu'il est donc curieux d'entendre un philosophe, positiviste lui-même, accuser un disciple de Comte d'appuyer sur des postulats un système auquel il manque d'être positif, et de ne le pouvoir construire qu'en sacrifiant des faits, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus positif et de plus imprescriptible ! — Je ne sais si M. Lévy-Bruhl s'inquiétera beaucoup à la nouvelle que son œuvre *manque de logique* et que *la Science des mœurs* produira pratiquement le *scepticisme moral ;* mais ce procès de conséquences, si l'on peut ainsi dire, nous intéresse beaucoup, nous autres, qui croyons savoir à quoi conduisent tous ces essais de morales sans préceptes.

Ce qui nous intéresse encore, et tous ceux qui aiment à connaître les considérants d'un jugement porté par un esprit qui a ses idées contre les idées d'un autre esprit, c'est que M. Fouillée ne critique pas *la Morale et la Science des mœurs* sans donner ses raisons. Et il se trouve ainsi que *Morale et Science des mœurs* et *les Éléments sociologiques de la Morale* sont deux ouvrages à lire l'un après l'autre, celui de M. Lévy-Bruhl d'abord, celui de M. Fouillée ensuite, et de suite après. A plusieurs — je ne dis pas à toutes — des objections soulevées par le premier, le second donne réponse, et peut-être aux plus importantes.

Veut-on quelques exemples où l'on saisira la manière de l'argumentation ? — Toutes les anciennes morales ont été normatives, avait dit M. Lévy-Bruhl, et ce caractère les condamne... Une science n'est pas normative... une science dit ou cherche ce qui est, elle ne saurait rechercher ce qui doit être, ni, à plus forte raison, le prescrire.

« Pourquoi, réplique M. Fouillée, la synthèse d'une science à la fois théorique et normative serait-elle contradictoire ? Ne suffit-il pas pour opérer cette synthèse que la théorie ait précisément pour objet les fins et les règles de la pratique, c'est-à-dire la volonté ?... Comme si la théorie ou la science ne pouvait prendre comme objet les principes mêmes de la pratique et les étudier avec un vrai désintéressement !... Nous ne voyons nulle impossibilité à ce que la morale soit science normative, précisément par sa partie théorique, puisqu'elle est la théorie de l'action et de ses normes, la théorie de la pratique. » J'ai bien peur — c'est une manière de parler — que le dissentiment entre nos deux champions ne soit plus profond qu'il ne paraît. Ont-ils l'un et l'autre le même concept de science ? Ce n'est pas à croire, mais nous verrons bientôt. Pour l'instant nous entendons M. Lévy-Bruhl dénier à toute science tout droit de prescrire. Peut-être en effet la science, qui n'est après tout qu'une abstraction, n'a-t-elle point juridiction sur nous ni sur quiconque. M. Fouillée ne le remarque pas assez, semble-t-il, mais il a raison de faire observer qu'à la vérité « la morale n'a pas besoin de prescrire », « la morale montre seulement à l'homme le meilleur objet que se puisse proposer la volonté », l'obligation vient d'ailleurs et comme du dehors.

Encore un exemple. Pour M. Lévy-Bruhl, comme pour M. Bayet, comme pour tous les moralistes sociologues, un fait moral n'est qu'un fait social... toute morale provient uniquement de la société, et « les croyances morales trouvent leur totale explication dans des origines historiques qui nous échappent ». — « Il est beaucoup plus naturel, objecte M. Fouillée, d'expliquer la sociabilité par des lois générales et simples, dérivées de la nature sensible et intelligente de l'homme. » La sociabilité implique une fusion des moi individuels en un moi collectif, et c'est dans ces moi individuels qu'il faut chercher et qu'on peut découvrir la racine des faits ou des sentiments moraux. Le fait moral est d'abord et surtout psychologique, il est une intention, un motif, un sentiment, toutes choses qui sont de la conscience, et le moi collectif n'est pas une conscience. « Ne pas s'occuper de ces intentions, c'est-à-dire des idées et des sentiments attachés à ces idées, ne considérer comme causes des actes moraux que les mœurs et faits sociaux, n'est-ce point de l'aveuglement volontaire ? » Le domaine moral fut individuel avant d'être social, et aujourd'hui encore il existe des faits moraux parfaitement autonomes, que les mœurs n'expliquent pas, voire même qui contreviennent aux mœurs. — On voit l'intérêt de la discussion.

Mais laissons les questions de détails. Le livre de M. Fouillée

n'est pas seulement une critique de *la Science des mœurs*. C'est une vraie revue des systèmes. Science biologique des mœurs, morale simpliste de la lutte pour la vie, positivisme humanitaire qui nous demande des « sacrifices sans compensation », utilitarisme sous toutes ses formes, morale de la solidarité ou du contrat implicite, individualisme libertaire : tous y passent, et tous sont jugés trop légers, insuffisants, parfois illogiques, construits en dehors des faits, impuissants à produire le résultat qu'on attendait d'eux. Qu'on lise cette critique : elle est, pour l'ordinaire, très objective parce que l'auteur est informé.

Ses vues, d'ailleurs, ne manquent point de profondeur, et par-delà les systèmes, ce sont aussi les grandes idées maîtresses dont a vécu la fin du siècle passé qui sont mises en discussion. Ces idées ou ces principes, M. Fouillée les regarde, il les tourne et retourne, et alors que personne ne pense même à les juger, voilà qu'il les conteste. — Que n'a-t-on pas dit ou écrit depuis vingt ans sur la *science* et l'idée qu'il convient de s'en faire? M. Fouillée, en homme de son temps, aime la science, à laquelle il reconnaît plus que de l'utilité, une vertu de désintéressement, d'élévation à la fois intellectuelle et morale ; « la science qui universalise les esprits, moralise aussi les cœurs ». Mais son enthousiasme ou sa religion pour la science n'exclut pas toute défiance à l'égard d'une certaine science qui s'obstine à mettre le pied sur des domaines étrangers à sa compétence. M. Fouillée n'admet pas « que la science ne connaisse que des causes et effets purement mécaniques », « *qu'elle doive rester étrangère à toute idée de fin* », qu'elle ait seulement pour objet le donné et non le donnant. Il ne voulait pas tout à l'heure qu'on la blâmât d'être parfois normative ou qu'on lui permît de confondre des problèmes d'ordres différents. « C'est chimère de vouloir réduire à un problème physique ou physiologique ce problème d'un autre ordre qui s'appelle le problème moral, et qui est de bien vivre en voulant le meilleur. » On le voit, M. Fouillée discute ici des idées en passe de devenir des axiomes indiscutables. — Qui donc aussi contestait ces dernières années l'universelle et manifeste loi de la *lutte pour la vie?* Tant de choses s'expliquent par elle ! — Oui, tout — sauf la vie, dit M. Fouillée, laquelle est synthèse et harmonie autant et plus que lutte, construction et non pas destruction ; les apparences, ici comme ailleurs, sont trompeuses, et nous devons nous consoler, La Rochefoucauld n'a pas raison, c'est encore l'altruisme qui domine. — M. Fouillée paraît avoir toujours beaucoup à dire sur Darwin et ses lois de sélection, d'adaptation, de variation, ou plutôt

ici sur l'application qui s'est faite de ces lois à la société humaine. Chacun sait que l'assimilation de notre société à un organisme devint naguère un lieu commun de la sociologie. Il faut en revenir et ne plus se payer de mots, car c'est le fait d'une désolante myopie d'avoir saisi seulement les analogies de la société avec l'organisme, sans marquer les différences. Celles-ci sont plus notables. — Encore là notre but n'a été que de donner des exemples.

Que pouvons-nous admirer en tout cela? Deux choses particulièrement, qui semblent rares, puisque M. Fouillée en signale l'absence chez tous ceux qu'il combat. C'est à savoir d'abord une certaine (1) largeur d'esprit. « La myopie, l'étroitesse de vues, l'unilatéralité : voilà aujourd'hui le commun caractère de presque toutes les morales prétendues scientifiques et positives. » Et c'est une maladie dont l'auteur se défend d'être atteint. Disons au moins qu'il fait de sérieux efforts pour dégager de chaque système l'âme de vérité qui s'y cache, et de cela il convient de le louer, — comme aussi de quelques beaux élans de générosité, je n'ose dire de courage, car ce doit être une vertu commune aux savants et plus encore aux philosophes. — M. Fouillée est bien un philosophe; et c'est, naïvement, la seconde chose que nous admirons en lui. Son parti pris de n'admettre que ce que la raison lui montre acceptable, son souci de la logique, son amour des puissantes synthèses, sa foi en la psychologie, en la nécessité de la philosophie comme indispensable complément de toute science, et plus encore la fidélité qu'il montre à ses idées premières ne sont point des qualités si communes pour qu'on soit dispensé de l'en féliciter, réserves faites de beaucoup de ses idées que nous ne partageons pas.

Malgré les qualités de l'homme, le livre n'est pas bien composé. Le titre même a ses obscurités que la lecture ne fait pas disparaître, et l'on craint vraiment qu'il ne convienne pas à un livre qui est avant tout *un livre de combat et un livre de préparation*. M. Fouillée eût pu l'intituler plus heureusement : *Le problème moral. Insuffisance des solutions proposées*. Au second il donnerait pour en-tête : *Le problème moral. La solution vraie ou la morale des Idées-forces*. Mais ne chicanons pas trop.

Les obscurités s'accumulent quand on commence par lire la table des matières. N'est-il pas curieux d'abord que le livre deuxième, qui va de la page 143 à la page 336, ait précisément pour titre le titre

(1) Nous ne disons pas davantage, M. Fouillée nous paraissant, à chaque fois qu'il parle religion, manquer lui-même de cette largeur d'esprit.

même de l'ouvrage entier ? Les Français avaient autrefois la réputation de mieux composer. Puis que de choses, grand Dieu ! dans ce livre ! — *L'idée-force et son déterminisme, la biologie pratique et son objet, la vie, la nutrition, l'hérédité, la lutte pour la vie et les lois de l'évolution, l'individualisme libertaire, le vrai moi selon les Hégéliens, les éléments cosmologiques de la morale !* On ressent vraiment à la lecture d'un tel livre la difficulté pour un esprit d'entrer dans un autre esprit, et l'on s'avise qu'il s'opère dans chaque cerveau des synthèses tout à fait subjectives... Tant et si bien qu'après maints efforts, j'ai cru, pour ma part, que l'ouvrage n'avait guère d'autre unité que celle du combat du dernier des Horaces contre les trois Curiaces. M. Fouillée passe à un second ennemi quand il suppose le premier suffisamment décousu. — Et encore ai-je sans doute tort d'en juger de cette sorte, et pour le moins j'exagère, car le livre n'est pas partout sans une trame, quelquefois même assez serrée, comme dans les quatre derniers chapitres du livre II. Pour d'autres raisons que celle-là, ces quatre chapitres sont aussi bien les meilleurs et les plus utiles au but que se proposait l'auteur.

Tel qu'il est, le livre est alléchant, rempli de bonnes pages (sur la vie, par exemple), d'analyses fines et fouillées (comme l'analyse de la société), çà et là même de fort belles phrases bien pleines de choses avec une pointe d'émotion, rempli de promesses aussi, de sorte que nous attendons le second ouvrage, le sentiment personnel de M. Fouillée sur le problème moral avec une impatiente curiosité. Rarement peut-être il nous est donné de lire aujourd'hui des livres *plus philosophiques.*

J.-B. A.

III. — HISTOIRE RELIGIEUSE

L'ÉGLISE ROMAINE ET LES ORIGINES DE LA RENAISSANCE, par Jean Guiraud. Paris, V. Lecoffre, 1904.

L'ESPAGNE CHRÉTIENNE, par Dom Leclercq. Paris, Lecoffre, 1906.

L'ÉGLISE BYZANTINE, par le R. P. J. Pargoire, Paris, Lecoffre, 1905.

Cette collection, dont le succès s'affirme de jour en jour, s'est enrichie de trois volumes dont la lecture et l'étude ne peut être que profitable à tous ceux, quelles que soient leurs opinions, qui désireront

connaître l'histoire de l'Église écrite par des hommes au courant de la science historique moderne.

Le livre de M. Guiraud a été tellement apprécié qu'il est devenu nécessaire d'en donner une troisième édition augmentée d'une préface et d'une nouvelle bibliographie. Dans un second volume, l'auteur étudiera l'Église romaine et la Renaissance, dans un troisième, l'extension que le mouvement de la Renaissance a due à l'Église et, d'autre part, l'influence qu'elle-même en a reçue chez les différentes nations. Le lecteur même très exigeant ne manquera pas de souhaiter vivement l'impression aussi prochaine que possible des deux parties qui restent à paraître. M. Jean Guiraud, par l'examen sévèrement critique des sources dont il se sert, par la largeur des idées, la netteté et la sobriété savoureuse du style et le souci scrupuleux de la vérité, donne la preuve qu'il est pleinement capable de mener à bien une tâche ardue et délicate qu'il fallait accomplir.

Dans son livre sur l'Espagne chrétienne, Dom Leclercq nous donne l'histoire d'une période qui s'étend depuis l'introduction du christianisme en Espagne jusqu'à la ruine de la monarchie visigothique en l'année 711. L'auteur porte sans effort une vaste érudition et sait se garder de l'extrême minutie. Un esprit critique très averti, servi par une excellente méthode et un style vigoureux et pittoresque, une impartialité sereine, le souci de mettre sous les yeux du lecteur toutes les pièces du procès dans les questions litigieuses : tout fait qu'on lit l'ouvrage avec autant de sécurité que de plaisir. Après cela il importe peu que Dom Leclercq ait prêté quelque attention à une opinion de M. Fouillée, connu comme philosophe, mais sans autorité aussi bien en histoire qu'en sociologie. Ce qu'il faut retenir, c'est que le livre est un bon livre et qu'il nous manquait.

L'histoire de l'Église byzantine, de 527 à 847, était fort difficile à faire. Aussi l'auteur demande au lecteur de vouloir « bien fermer les yeux sur les inévitables défauts d'un livre qui, sauf pour la littérature et pour l'art, n'a guère trouvé à s'appuyer sur des travaux antérieurs et qui, au surplus, n'a pas eu le bonheur de naître dans une de ces villes privilégiées où les bibliothèques ne manquent de rien ». Le R. P. Pargoire s'est interdit le récit détaillé des grands événements extérieurs, il a cru que, « déjà connus, de pareils événements n'avaient à être rappelés d'un mot avec des dates précises, il n'a pas fait non plus l'examen des doctrines, comme appartenant de droit à l'histoire du développement des dogmes. Sur la vie intérieure de l'Église byzantine le lecteur trouvera beaucoup de renseignements généralement ignorés et très intéressants à connaître.

E. CAILLEUX.

IV. — SCIENCE

SUR LES ÉLECTRONS, par Sir O. Lodge, traduit de l'anglais par MM. Nugues et Péridier. Préface de P. Langevin. — 1 vol. in-16 de XIII-168 pages : 2 fr. 75; chez Gauthier-Villars, 1906.

Nous ne songerions pas à recommander cette brochure de vulgarisation sérieuse aux lecteurs de la Revue si elle ne contenait des vues intéressantes sur la *théorie électronique de la matière*. C'est la traduction d'un exposé fait par Lodge à l'Institution of « Electrical Engineers », le 5 novembre 1902, dans le but de mettre à la portée des praticiens les résultats des recherches récentes dans le domaine de l'Électricité. Ce chapitre de la Physique a été en effet renouvelé de fond en comble ; par là toute la physique s'est trouvée modifiée, et avec elle notre conception de l'univers et de la matière. La vieille hypothèse de la constitution atomique des corps ne suffit plus pour expliquer les phénomènes observés durant ces dernières années (rayons cathodiques, rayons X, phénomènes radio-actifs, etc.) ; peu à peu s'est élaborée une hypothèse nouvelle (qu'on peut considérer comme une transformation de l'hypothèse antérieure) qui a pour elle de systématiser les faits nouveaux et d'être féconde, comme il sied à toute hypothèse acceptable. Pour en comprendre la portée, il faudrait retracer toute sa genèse (ce qui déborderait les cadres d'un bref compte rendu), et remonter à la théorie électro-magnétique de la lumière, de Maxwell et de Hertz, aux recherches sur l'électrolyse et l'ionisation, et exposer presque toute l'histoire de la physique durant ces vingt dernières années. Il suffira de dire ici qu'on a été amené par la force des choses à dépasser l'hypothèse des Corpuscules chargés d'électricité (substrat matériel charge électrique) pour expliquer les phénomènes d'émission et de radiation. On a alors imaginé les électrons ou charges électriques pures, sans noyau matériel, dont l'agrégat constituerait les atomes. Cette notion de particules élémentaires électrisées (1), sortes « d'atomes électriques », auxquels on donna, à la suggestion de Fitz-Gérald, le nom d'*électrons* créé par le docteur Johnston Stoney, fut introduite dans la science par J. Larmor dans l'appendice de son premier Mémoire, daté du 13 août 1894, sur la *Dynamical theory of the electric*

(1) Voir la notice historique de Larmor dans le premier volume *Ions, Électrons, Corpuscules*, p. 334.

and luminiferous medium. La même idée directrice avait guidé auparavant Helmholtz dant la théorie de la dispersion de la lumière (1893), et H.-A. Lorentz dans deux mémoires sur l'Électrodynamique (1892-1895). Elle s'imposait en quelque sorte à tous les chercheurs soucieux d'intégrer dans la science les faits nouveaux. Cette hypothèse ne peut se démontrer expérimentalement pas plus qu'aucune grande hypothèse physique, celle de l'éther par exemple, mais elle se justifie par sa commodité et son succès pratique.

D'après cette hypothèse, la matière ordinaire serait composée de groupements d'électrons en mouvement continuel, au nombre de plusieurs milliers dans chaque atome. L'atome serait une sorte de système astronomique très complexe, car les distances entre les électrons au sein de l'atome sont très grandes comparativement à la dimension des noyaux électriques eux-mêmes. Supposons que la terre représente un électron : un atome occupe une sphère dont le soleil est le centre, d'un rayon égal à cinq fois la distance de la terre au soleil. Dans un atome d'hydrogène il y a environ 700 électrons, 15,000 dans un atome de sodium et plus de 100,000 dans un atome de mercure. Et l'espace vide dans l'intérieur de l'atome est au moins mille millions de fois plus considérable en volume que l'espace occupé (pp. 125-126). L'électron est inerte, et donne naissance, lorsque sa vitesse change, à tous les rayonnements : lumière, ondes hertziennes ou rayons de Röntgen ; arraché accidentellement (chocs, collisions) à l'édifice atomique, il constitue les rayons cathodiques et la partie la plus importante des rayons du radium. Cette hypothèse est loin d'avoir toute la clarté désirable, et bien des points restent obscurs : ainsi la forme des électrons et la nature de leurs groupements, le rôle des électrons positifs, etc. ; d'ailleurs, elle ne fait que reculer les difficultés inhérentes aux problèmes de l'étendue, de la matière et de la force. Mais elle est très séduisante pour le philosophe, car elle réalise l'unification de la matière depuis longtemps rêvée, elle s'applique à tous les états de la matière, et jette une sorte de pont entre la matière pondérable et l'éther. Elle ouvre à l'esprit des perspectives extraordinaires : quel Wells s'emparera de ce monde stupéfiant, et quel philosophe, à l'imitation de Hannequin, instituera la critique de l'électron ? Mais laissons les savants travailler et préciser leurs idées : sans le savoir, ils font de la métaphysique. Cette métaphysique-là, le philosophe n'a pas le droit de l'ignorer. De toutes parts, nos idées sur la matière sont en train de subir des remaniements prodigieux : témoin le dernier volume du Dr G. Le Bon sur l'*Évolution de la matière.* Peut-être un jour aurons-nous le loisir

d'exposer aux lecteurs de la *Revue de Philosophie* les phases de cette révolution, et de rendre à chacun ce qui lui est dû dans la formation de ce courant puissant. Car, si Lodge ne rend pas justice à l'expérience de Perrin, Langevin dans sa Préface oublie après Lodge de mentionner les travaux de Le Bon qui, pour n'être pas toujours rigoureux, n'en sont pas moins suggestifs.

F. MENTRÉ.

PÉRIODIQUES ANGLAIS

MIND

De janvier à octobre 1905.

Janvier. — I. — H.-H. Joachim : « *Absolute* » *and* « *Relative* » *Truth.*

M. Joachim mène une attaque sur l'assertion que tout ce qui est vrai l'est absolument, qu'il est inutile de qualifier la vérité d'absolue, car elle ne peut être autre chose, que la vérité relative est une contradiction en termes. En passant il critique aussi l'assertion que l'élément de vrai contenu dans la vérité partielle doit toujours rester identique, qu'on peut seulement l'augmenter, le supplémenter, mais jamais l'annuler. Ces assertions n'ont pas de bases sérieuses si l'on conçoit la vérité comme quelque chose de dynamique.

II. — J.-H. Leuba : *On the Psychology of a Group of christian Mystics.*

Ce que le mystique désire surtout, c'est la paix, le repos intellectuel ; et cet état il le cherche non dans la conciliation des doutes, mais plutôt dans leur élimination au moyen de la méditation et de l'extase. Cette extase on peut la comparer à l'hypnose. Dans le laboratoire l'hypnose suivie de la suggestion peut puissamment contribuer à dissiper une obsession. Les mystiques, eux aussi, ont trouvé une thérapeutique spirituelle analogue pour surmonter les tentations, une méthode de culte qui les range sous l'idée directrice du Dieu bon. Les mystiques que l'auteur a en vue sont surtout saint François de Sales, sainte Thérèse et Mme Guyon.

III. — H.-W.-B. Joseph : *Prof. James on* « *Humanism and Truth* ».

On peut encore se demander s'il y a véritablement une distinction entre la formule pragmatique de James : Toute vérité doit avoir des conséquences pratiques, et celle de Schiller selon laquelle la vérité

est dans les conséquences. Toutes les deux sont des formules nettement évolutionistes, et aux deux on peut objecter que les catégories étant produites par l'expérience ne peuvent suffire à expliquer l'expérience elle-même.

IV. — Alfred Sidgwick : *Applied Axioms.*

Les principes tels que le principe de contradiction peuvent avoir de la valeur en eux-mêmes, sans qu'ils aient pour cela la même valeur lorsqu'on s'en sert trop exclusivement dans le raisonnement *a priori*. Un argument qui n'a d'autre base qu'un principe n'a pas de base bien solide. Il est vrai, comme M. Bradley le démontre, que toute philosophie qui entreprend d'expliquer le changement aboutit à la contradiction ; ceci, à vrai dire, a été démontré bien avant par Zénon ; il ne s'ensuit pas que le changement et le mouvement soient impossibles ; tout ce qui s'ensuit c'est qu'un principe indiscutable en lui-même ne l'est pas aussitôt qu'on s'en sert comme prémisse majeure.

V. — R.-A.-P. Rogers : *The Meaning of the Time-Direction.*

On peut contester la théorie de Kant sur le temps. Kant, voulant rendre objective la notion du temps, se proposa de la regarder comme l'expression de la catégorie de cause et d'effet, qui est d'ailleurs la seule catégorie qui exprime un rapport irréversible entre deux objets, puisque la cause détermine l'effet, sans être elle-même déterminée ; en d'autres termes, ceci signifie que la cause étant donnée on peut en déduire l'effet, sans toutefois pouvoir reconnaître la cause dans l'effet. Ceci nous amènerait à dire, lorsqu'il s'agit du temps, que le présent et le futur peuvent se prédire de la connaissance du passé, mais que le passé n'est nullement reconnaissable dans le présent.

VI. — H. Mac Coll (VI) : *Symbolic reasoning.*

Discussion sur la valeur des syllogismes : DARAPTI, FELAPTON, FRESAPNO, BAMALIPTON.

Avril. — I. — Norman Smith : *The Naturalism of Hume.*

En considérant de près la théorie de la connaissance telle qu'elle se formule dans le système de Hume, on trouve que les « croyances naturelles » en font partie essentielle : telle est la croyance à l'exis-

tence de notre corps. Ces croyances sont irréductibles, ne se prêtent pas à l'analyse, ce sont des faits. Hume, à proprement parler, n'est nullement un sceptique quant aux pouvoirs de la raison ; ce qu'il affirme, c'est que tous nos pouvoirs sont uniquement pratiques et qu'en sortant de leurs limites ils risquent de se perdre dans l'irréel.

II. — C.-A. Strong : *Has Mr. Moore Refuted Idealism?*

M. Moore a essayé de montrer que le principe idéaliste : *esse est percipi* est faux en toutes ses acceptations ; mais il a oublié de discuter ce principe dans son application à nos états mentaux. Qui donc pourtant oserait soutenir que ces états ont d'autre existence que dans notre connaissance? Que serait donc une douleur sentie de personne? — Nous devons distinguer entre le sentiment de la douleur ou la sensation de la douleur d'une part, et la pensée qui en a trait ; en pensant la douleur, nous lui ajoutons quelque chose, et ici Moore a raison de contester la valeur du principe *esse est percipi,* mais dire que l'*esse* des choses *senties est percipi,* c'est affirmer une vérité que tout le monde doit admettre.

III. — William James : *Humanism and Truth Once More.*

L'humanisme est une doctrine selon laquelle la seule vérité, la seule conformité connue entre sujet et prédicat, est celle qui existe entre *nos* sujets et *nos* prédicats. Mais, de fait, plusieurs de nos jugements étant rétrospectifs, le prédicat doit avoir été objectivement contenu dans le sujet avant que ceci fût connu de nous ; d'ici est née l'idée d'un archétype auquel notre esprit doit se conformer, ce qui est l'antithèse de l'humanisme. — En réponse à la critique de M. Joseph, le professeur James fait remarquer qu'il n'y a aucune contradiction à ce qu'on se serve de l'expérience pour l'interpréter elle-même. C'est un fait assez notoire que dans les sciences l'expérience peut suggérer des hypothèses, et que, par moyen de ces hypothèses, on peut arriver à expliquer l'expérience elle-même.

IV. — H. Höffding : *On Analogy and Its Philosophical importance.*

Ce qui ressort du mouvement actuel de la philosophie, c'est que la vérité n'est nullement la reproduction d'un absolu, qu'elle est au contraire un résultat humain, que nous la faisons en rendant les phénomènes de plus en plus conformes à eux-mêmes. C'est le but de nos principes de produire cet ordre entre nos idées d'une part et les phénomènes de l'autre, et ceci ils peuvent le faire quand même leurs

expressions sont figurées, car le rapport que la vérité exige entre l'idée et le phénomène est un rapport d'analogie, non d'identité ; d'où l'importance de l'analogie.

V. — H.-V. Knox : *Mr. Bradley's « Absolute Criterion »*.

Il est temps qu'on se charge enfin de sauver le principe de contradiction des attentions par trop embarrassantes de ses soi-disant amis. L'œuvre de M. Bradley, qui se fonde uniquement sur ce principe, n'en est qu'une réduction à l'absurde. On veut établir l'absolu en faisant voir une contradiction latente en toute relation ; même le rapport entre substantif et adjectif, sujet et attribut, serait contradictoire ; l'attribution sera inutile si l'attribut n'ajoute rien au sujet, elle sera absolument fausse si dans le jugement on attribue au sujet quelque chose qui ne lui convient pas ; aucun jugement n'est donc bon. Mais, objecte M. Knox, puisque le principe de contradiction est lui-même un jugement, M. Bradley en bon logicien devrait le nier aussi ; pour être tout à fait conforme à ses principes M. Bradley aurait simplement à se taire.

VI. — F.-C. Doan : *Phenomenalism in Ethics.*

Toute interprétation non phénoménaliste de l'action morale est inexacte en ceci qu'elle compte comme opérative, c'est-à-dire comme une condition de l'action, ce qui n'est qu'une condition de la pensée de l'action. D'ailleurs, une métaphysique qui se donne comme parfaite, ou qui propose une réalité complète, achevée, n'a aucune force motrice, elle est amorale.

VII. — F.-C.-S. Schiller : *The Definition of « Pragmatism » and « Humanism »*.

Le pragmatisme résulte lorsqu'on se demande quels éléments, à part la valeur pratique, entrent dans la constitution et l'établissement de la vérité ; forcément on répondra « aucun » : ceci c'est le pragmatisme. L'humanisme n'en est qu'une extension — une vraie extension cependant, — et consiste dans l'acceptation plénière du principe de Protagoras : que tout est ce qu'il nous paraît. Le pragmatisme c'est une méthodologie, l'humanisme c'est la philosophie qui en dérive.

Juillet. — I. — R.-F. Alfred Hoernlé : *Pragmatism v. Absolutism.*

On doit regretter que la philosophie absolutiste de M. Bradley consiste tout entière en un effort pour faire cadrer la réalité avec un

principe abstrait, et que cet effort aboutit à la dénégation de toute notre connaissance. Il aurait dû voir que, la nature de l'homme étant une, puisque notre idéal moral devient de plus en plus clair à mesure que nous le réalisons en pratique, la Vérité aussi, de son côté, se fera de plus en plus évidente, à mesure que notre expérience s'amplifie et se complète.

II. — Norman Smith : *The Naturalism of Hume* (II).

En morale Hume admet les instincts comme fondamentaux, tout comme dans la connaissance il admet la croyance ; car si Hume est un positiviste il n'est certes pas du type de ceux qui cherchent à limiter notre connaissance aux phénomènes matériels. Dans son système on retrouve l'essentiel de la *Critique de la Raison pratique,* cependant c'est surtout le côté négatif et sceptique de son œuvre qui a atteint la célébrité et exercé la plus grande influence.

III. — F.-C.-S. Schiller : *Empiricism and the Absolute.*

L'humanisme comme toute philosophie recherche l'harmonie, mais à la différence de l'absolutisme, il ne la cherche pas dans la négation verbale du multiple, du contradictoire, en un mot du mal ; il ne se cache pas la tête en face de ces problèmes, il en admet l'existence et tâche d'y porter remède réel. Passant alors au livre le plus récent du professeur Taylor, M. Schiller met en relief les fautes qui y sont commises dans l'effort d'incorporer dans l'ancienne philosophie absolutiste certains détails de l'empiricisme pragmatique.

IV. — Eric-J. Roberts : *Plato's View of the Soul.*

Quoique Platon ne l'affirme pas, il n'y a rien dans son langage qui nous empêche de croire qu'il eût été prêt à voir dans les idées les pensées de l'âme du monde. S'il avait fait ainsi, étant donné que, d'une part, l'âme du monde est le principe informant de toute chose et que, de l'autre, l'âme humaine lui est semblable, il en eût déduit que la connaissance appartient à la nature de l'âme et, de plus, que la perception n'est qu'une connaissance imparfaitement développée. Ce qui manque à Platon, c'est l'idée du développement, de l'évolution. Dans la lumière de cette doctrine ce qui paraissait à Platon des réminiscences nous semble plutôt des prémonitions.

V. — Hugh Mac Coll : *Symbolic Reasoning* (VII).

M. Mac Coll donne quelques exemples pour faire voir que les deux règles : *Aut semel aut iterum medius generaliter esto*, et *Utraque si*

præmissa neget nil inde sequetur, peuvent être violées et cependant laisser intacte la valeur du syllogisme.

Octobre. — I. — R.-F.-Alfred Hoernlé : *Pragmatism v. Absolutism* (II).

Dans cette seconde partie de son article l'auteur arrive à la crititique du pragmatisme. Le pragmatisme, c'est la phase anglaise de la réaction antiintellectualiste ; il substitue l'expérimentation à l'*apriori ;* lorsqu'un physicien trouve une théorie physique insuffisante et fausse dans les expériences, il la rejette ; cette méthode scientifique, le pragmatisme l'étend à la détermination de toute vérité. Pourtant il faut se demander quelle est bien l'expérience par laquelle on a à décider de la valeur des idées. M. Schiller a proposé à titre d'hypothèse l'expérience morale ; mais si la morale fait la base de toute vérité, ne faudra-t-il pas affirmer que tout est mauvais, autant dans les autres sciences qu'il en est dans la morale elle-même ? Or, de fait, le doute méthodique est essentiel au progrès de la pensée, et par conséquent il ne peut être vertueux. L'idée-mère du pragmatisme peut être juste, mais jusqu'ici ni James ni Schiller n'ont réussi à asseoir cette théorie sur sa juste base. Cette base d'ailleurs ne semble être autre chose que la Vie totale, l'*Arbeitswelt* du professeur Eucken.

II. — Bertrand Russell : *On Denoting.*

Une critique des théories de Frege et de Meinong sur la dénotation logique.

III. — W.-R. Boyce Gilson : *Predetermination and Personal Endeavour.*

L'actuel est-il parfait ou sa perfection dépend-elle de nous ? Tous les philosophes sont d'accord pour dire que même, dans le cas où la vérité serait une chose déjà accomplie, qui ne demande qu'à être découverte, sa valeur pour nous en dépendra toujours de notre poursuite. Ce qui contribue surtout au malentendu qui règne entre l'absolutisme et le pragmatisme, c'est que, de part et d'autre, on ne tient pas suffisamment compte de la distinction entre les lois de la nature et les lois de nos idées ; pourtant dans un cas la vérité signifie tout autre chose que dans l'autre ; quand nous avons affaire avec les lois de la nature, le prédéterminisme des absolutistes est inattaquable : ces lois sont découvertes, non inventées à plaisir, mais c'est tout autre chose pour nos idées. Volontiers l'auteur accor-

dera que la loi de gravitation existe actuellement dans la pierre qui tombe, et qu'en la découvrant on découvre quelque chose qui a toujours existé ; mais, de l'autre côté, il n'est nullement prouvé qu'un idéal de perfection doive exister avant sa réalisation par celui qui le poursuit.

IV. — S.-H. Mellone : *Is Humanism a Philosophical Advance ?*

D'une part, l'identification de la réalité avec l'expérience ou l'histoire humaines, qui semble être caractéristique de l'humanisme autant que de l'absolutisme hégélien, est indéfendable. Mais, de l'autre part, il y aurait illusion à chercher l'explication de la réalité ailleurs que dans notre propre expérience, car il faut bien avouer que nous n'avons aucun prédicat que ceux que nous tirons de notre expérience.

C. DESSOULAVY.

PÉRIODIQUES

THE HIBBERT JOURNAL

(1904-1905)

Du troisième volume du *Hibbert Journal* (1904-1905) nous voudrions choisir et essayer d'exposer aux lecteurs de la *Revue* les principaux articles philosophiques qu'il contient. Pour plus de clarté il a paru avantageux de les grouper sous les quatre titres suivants : Métaphysique, Philosophie naturelle, Histoire de la philosophie, Théodicée.

§ I. — Métaphysique

On a partagé et on partage encore les philosophes en deux grandes classes : idéalistes et réalistes. C'est là une classification légitime pour peu qu'elle ne prétende dénommer qu'une tendance à mettre dans l'explication de la connaissance l'accent plutôt sur le sujet que sur l'objet, ou réciproquement. Car d'idéalistes purs, c'est-à-dire de solipsistes, il n'en exista jamais que fort peu, et il n'y a pas un seul philosophe qui accepte sans restriction le réalisme naïf de nos sens. En réalité sujet et objet sont les deux pôles nécessaires de toute connaissance, et parce qu'il est contradictoire de penser à une réalité existant *pour nous* et qui ne nous serait connue d'aucune manière, il est de toute évidence que sujet et objet sont les deux pôles nécessaires qui conditionnent *pour nous* toute réalité.

M. F.-C.-S. Schiller, l'auteur d'*Humanism*, trouve la qualification d'idéaliste plus flatteuse pour un philosophe, et dans un article d'octobre 1904 (p. 83-102) il étudie pourquoi tous ne recherchent pas une telle appellation. C'est, pense-t-il, que trop souvent l'on confond l'idéalisme avec une doctrine pour laquelle M. F.-C.-S. Schiller éprouve une vive aversion et contre laquelle il ne manque jamais l'occasion

d'exercer ses qualités de dialecticien ou d'ironiste, je veux dire la doctrine de son illustre collègue d'Oxford, F.-H. Bradley. L'auteur d'*Appearance and Reality* n'est pas nommé, mais pour quiconque est au courant des discussions récentes de *Mind* il ne peut faire doute où tendent les critiques de l'article.

D'après M. Bradley, toute réalité est expérience, non pas expérience du moi individuel, car il est trop clair que le monde subsiste indépendamment des êtres particuliers qui le contemplent ; mais expérience de l'absolu. L'expérience de l'individu est une réflexion imparfaite de cette expérience universelle, destinée à fournir l'un de ses moments, et totalement différente d'elle. Il en résulte que la réalité qu'expérimente le moi individuel n'est pas la vraie réalité, mais une pure apparence. A propos de cette doctrine, mélange des théories de Hégel et de Berkeley, M. F.-C.-S. Schiller commence par remarquer que Berkeley en préférant employer le mot « Dieu » avait un mérite de clarté que ne possède point au même degré le mot « absolu » si cher à son récent disciple. Puis l'évêque de Cloyne avait la prudence de voir dans la flamme d'intelligence que Dieu a mise en l'esprit de l'homme une représentation fidèle quoique imparfaite de l'intelligence infinie. Le changement qu'apporte M. Bradley ne saurait être regardé comme une amélioration.

M. F.-C.-S. Schiller critique ensuite les arguments de « l'absolutisme ». Oui certes, toute réalité pour nous est une expérience, mais il n'en résulte point qu'elle ne soit qu'expérience, que représentation, elle peut être tout aussi bien, suivant le sens du réalisme, une réalité expérimentée, existant pour soi et indépendante du moi conscient, et se manifestant à lui afin de devenir une représentation pour lui. Je ne crois pas que M. Schiller soit aussi heureux et donne un argument sans réplique, quand il reproche à M. Bradley de rendre les variations des connaissances individuelles et leurs erreurs inexplicables. L'erreur et la contradiction se trouvent dans la conception même de l'absolu bradleyien. Mais étant donnée l'hypothèse d'un absolu dont les propriétés sont très différentes des attributs du Dieu que nous adorons, il n'est pas contradictoire d'admettre que sa connaissance s'étaye sur les connaissances partielles, inadéquates et mêmes fautives, absorbe leurs différences et en fasse comme les moments de son infaillible vision. M. Schiller a par contre parfaitement raison de rejeter comme un appel à l'inconnu la prétention d'expliquer le fait même de la connaissance et les délicats problèmes qu'il soulève par cette théorie qui en fait un des moments de la connaissance infinie.

Après avoir ainsi critiqué la doctrine de M. Bradley et par suite écarté les soupçons qui en pourraient résulter contre l'idéalisme, M. Schiller passe à la seconde partie de sa tâche et s'efforce d'apporter un argument positif pour justifier ses préférences. Il faut avouer que ce travail constructif n'est pas pleinement satisfaisant. L'auteur commence par dire que le solipsisme n'est pas logiquement contradictoire, et cela me paraît exact, l'existence d'un monde extérieur se refusant à toute preuve apodictique. Mais c'est là une possibilité purement négative et qui ne saurait réclamer en faveur de sa réalisation actuelle le moindre argument. Au contraire tout nous porte à penser qu'il y a vraiment en dehors de nous un monde construit par un esprit infiniment puissant. Notre intelligence, image infime sans doute, mais fidèle, de cet Esprit infini, qui est l'auteur du monde comme le sien propre, a reçu de lui avec sa nature même le pouvoir de connaître ce monde en qui reluisent comme cachet d'une commune origine des propriétés qu'il retrouve en soi. Ces lois de la nature, qui, comme l'a justement remarqué Kant, sont les lois de l'esprit, règnent dans le monde extérieur comme dans l'esprit de l'homme parce que le monde et l'esprit sont deux manifestations d'une même cause première infiniment sage et infiniment puissante. Que le solipsisme puisse être soutenu par un esprit rompu aux subtilités de la dialectique sans qu'on puisse l'amener à se contredire, je n'en disconviens pas, mais il n'en reste pas moins que l'hypothèse est vide, sans utilité, sans aucun argument positif en sa faveur, d'un mot, sans valeur.

Quant à nos rêves, il sera toujours difficile d'en tirer un argument sans réplique contre le réalisme, même le plus grossier, bien loin qu'on puisse y trouver un argument en faveur de l'idéalisme, et ce n'est pas par une tentative déconcertante d'assimiler la vie que nous menons en rêve à celle de l'homme éveillé que M. Schiller rendra plus plausible la thèse d'ailleurs soutenable et pour une part certainement vraie du conditionnement de la réalité qui nous est connue par la nature de notre faculté de connaître. Il est incontestable que si notre esprit était autrement fait, nous connaîtrions autre chose que ce que nous connaissons. Mais les réalistes ont le droit de riposter que si les choses étaient différentes, alors aussi notre connaissance serait tout autre. A vrai dire sujet et objet sont les deux pôles nécessaires de toute réalité qui nous est connaissable et connue. Toute théorie qui rompt l'équilibre en faveur de l'un ou de l'autre est partiale et défectueuse, et seule la philosophie qui opérera la synthèse des deux dans une réalité plus profonde, cause première du

sujet et de l'objet, agissant par eux et en eux, et par suite raison de leur harmonieux accord, a droit au titre de philosophie complète.

§ II. — Philosophie naturelle

Trois articles du numéro de janvier 1905, provenant d'auteurs différents mais qui pourtant forment un groupe (voir note, p. 280), apportent une intéressante contribution à la philosophie naturelle.

C'est une théorie bien ancienne et bien oubliée que celle qui faisait du nombre l'essence de l'univers, mais si la doctrine de Pythagore a failli devant la tâche impossible d'expliquer par des abstractions les existences concrètes, l'âme de vérité que contenait sa philosophie a traversé les siècles. Les lois de l'univers, qui ne sont d'ailleurs que des relations entre les choses, se mesurent par des nombres, et puisque les lois particulières, qui ne sont que des applications détaillées de lois plus générales, se laissent de proche en proche simplifier et ramener à elles, puisque l'esprit humain, après avoir déjà considérablement limité le nombre des lois dites irréductibles, a l'ambition légitime de découvrir l'axiome premier dont toutes les autres lois ne seraient que des dérivations particulières, il est à présumer qu'une telle simplification est possible des nombres qui les mesurent; il doit exister un petit nombre de relations numériques qui se retrouvent constamment dans la chaîne de l'univers. C'est à étudier l'une de ces récurrences que M. Newman Howard consacre une curieuse étude : *The warp of the world*. Les nombres premiers, 2, 3, 5 et les expressions obtenues en multipliant 3, 5, 3×5 par une puissance de 2 se retrouvent partout dans la nature. En musique, le rapport $\frac{15}{16}$ est d'importance capitale; en géométrie seuls cinq corps réguliers sont possibles, et, nouvelle application de la loi, ces cinq corps auront respectivement 4, 6, 8, 12, 20 faces. La chimie, science plus complexe, offre plusieurs applications du principe. D'abord il semble que seule la régularité des figures géométriques présentées par les éléments premiers des corps, ou tout au moins par leurs groupes primitifs, soit capable de rendre compte des lois fondamentales : diffusion des gaz, équilibre des liquides, rigidité des solides. A cette hypothèse la merveilleuse table de Mendeleeff et la fréquence des progressions 16, 20, 24 des poids spécifiques qu'elle fait connaître entre les éléments de même valence apportent une intéressante confirmation. Puis, s'il est permis de conclure des systèmes astronomiques jusqu'ici connus aux systèmes moins compliqués, leurs images et leurs éléments, qui con-

stituent ces petits mondes que nous appelons corps, la relation numérique 2, 3, 5 semble régir encore la systématisation des groupes d'atomes ou d'électrons ainsi que les relations numériques de distance qui les affectent. En botanique, suivant que le nombre 3 domine dans l'organisme de la plante ou au contraire les relations 4 et 5, on aura l'une ou l'autre des deux grandes classes Monocotylédons ou Dicotylédons. M. Th.-A. Cook a publié une étude très minutieuse sur la récurrence des spirales dans la nature et spécialement sur la fréquence de la spirale du *Nautilus Pompilius* que l'on pourrait nommer, dit-il, la ligne de force vitale. Or cette spirale dérive de l'angle de 60° qui lui-même provient de la section d'un icosaèdre régulier.

Tout l'article est intéressant. On pourra trouver certaines coïncidences forcées, et remarquer que plus d'une exception difficile à expliquer se rencontre dans cette trame de l'univers, tout au moins devra-t-on reconnaître que la relation numérique 3, 4, 5 se représente avec une persistance remarquable, si remarquable qu'on a pu s'en autoriser pour supposer l'existence d'un être inconnu là où la récurrence semblait en faute. La conclusion qu'en tire M. Howard est d'une belle analogie scientifique. Si la conviction qu'il règne dans l'univers un ordre parfait est assez puissante pour nous faire admettre l'existence d'êtres jusqu'alors inconnus mais nécessaires à l'entière vérité de nos formules, comme le calcul conduisit Le Verrier à découvrir la planète Neptune et comme la table de Mendeleeff fit soupçonner avant leur expérimentation directe le Gallium, le Germanium et le Scandium, ne serons-nous pas amenés à admettre aussi une équation réparatrice qui corrige, par la sanction de l'au-delà, l'inégalité choquante qui règne sur cette terre entre le degré de valeur morale des individus et la somme de félicité dont ils jouissent ?

L'article du professeur C.-J. Keyser, *l'Univers et au-delà*, porte en tête le mot de Pascal : « Ni la contradiction n'est marque de fausseté, ni l'incontradiction n'est marque de vérité. » L'auteur prétend démontrer trois thèses : 1° Notre monde n'a pas toujours été rationnel ; 2° il n'est pas certain que les lois qui le régissent doivent aussi commander les autres mondes dont l'ensemble forme l'univers ; 3° il est vraisemblable que notre monde et les autres dont l'ensemble forme l'univers ne sont que des parties d'un « surunivers », d'un « hypercosmos » qui les comprend tous avec une infinité d'autres univers.

La première thèse manque un peu de netteté. Volontiers nous admettrons avec l'auteur que l'esprit est en ce monde un phénomène

postérieur à la matière, une apparition tardive sur le globe, et dans un certain sens le fruit d'une lente évolution ; mais il en résulte seulement qu'il n'y a pas toujours eu d'esprits créés pour connaître que le monde est rationnellement construit, il est difficile d'y trouver un argument en faveur de l'irrationalité du monde lui-même. Que l'esprit soit apparu sur la terre postérieurement à la matière, cela ne saurait prescrire contre la thèse indubitable que la matière a nécessairement sa raison d'être dans un Esprit créateur. L'Esprit est incontestablement la source première de toutes choses, et toute philosophie qui nie ce principe aboutit fatalement à la contradiction. La thèse de l'évolution est à coup sûr l'une des plus chères acquisitions de la science au XIXe siècle ; or la seule théorie évolutioniste qui ne pose pas la contradiction à la base même de la systématisation des choses est celle qui voit dans l'évolution l'action continue et progressive d'un Esprit infini se manifestant par les lois de la nature et conduisant ce monde créé par lui de la nébuleuse primitive jusqu'à la civilisation de nos sociétés modernes. Mais alors dès le début, dès la première concentration de la nébuleuse jusqu'alors également diffuse, le monde était rationnel, parce que manifestation et action d'une raison souveraine.

Je note au passage une objection assez étrange faite par l'auteur aux philosophes qui tenteraient de donner une définition de la vérité. Cette définition devrait être vraie ; or, pour être telle il faudrait au moins qu'on possédât une définition de la vérité, et cette définition à son tour devrait être vraie et exigerait par suite une troisième définition, et ainsi de suite à l'infini. Cette difficulté rappelle un peu l'argument de Leibniz que pour vouloir vouloir, il faut vouloir vouloir vouloir, ce qui exige qu'on veuille vouloir vouloir vouloir, sans qu'on puisse trouver jamais un terrain ferme pour commencer. Un grand philosophe espagnol, François Suarez, faisait, il y a trois siècles, une réponse topique à d'autres philosophes qui apportaient contre sa théorie des modes une objection analogue. Tout être, disait-il, bénéficie pour lui-même de son acte essentiel. Le mode dont l'essence est de déterminer n'a pas besoin d'être déterminé par d'autre que par lui-même ; de même l'âme voulante en voulant veut son vouloir, et la définition de la vérité laisse apercevoir immédiatement ce qu'elle doit être pour être vraie. M. Keyser d'ailleurs s'efforce à son tour de donner une définition de la vérité : C'est, dit-il, la réponse à un acte de curiosité. Or, c'est là confondre avec la définition par le propre d'une chose la description du mobile qui peut nous encourager à nous procurer cette chose. Il est exact que la vérité complète du plus simple juge-

ment ne pourra jamais être pour nous qu'une approximation et en un sens très juste un devenir. La raison en est simple. Aucun être n'existe pour lui-même coupé de communication avec le Tout, au contraire la plus humble créature est en relation incessante et essentielle avec ce Tout, et sa définition pour être complète exigerait la connaissance de ces innombrables relations. Notre science ne sera donc jamais achevée, parfaite, elle est et sera toujours un devenir. Mais alors elle n'est point cristallisée, c'est un mouvement, une tendance, une aspiration. Or, tendance, aspiration, suppose un désir, une curiosité, et cette conception que M. Keyser se fait de la science et de la vérité, après l'auteur d'*Humanism* et avec bien d'autres, est exacte et féconde. Mais à la question : qu'est-ce que la vérité ? répondre par la description du mobile qui nous excite à l'atteindre, c'est un manque de rigueur scientifique.

L'auteur ne fait que toucher aux deux autres thèses, il leur donne comme préface une courte et intéressante étude de la certitude mathématique. Pourquoi les mathématiques jouissent-elles d'une certitude spéciale, incontestée ? C'est qu'elles sont par excellence la science de tirer des conclusions correctes. Un pur mathématicien ne s'inquiète pas de la réalité objective de ses principes, la non-contradiction lui suffit. Il pose ses définitions sans s'inquiéter de leur valeur d'application, mais il les pose précises, claires, complètes. Puis, il s'astreint à un impeccable raisonnement. Parfaite netteté des principes, rigoureuse déduction : c'est tout l'art mathématique, et, en un sens très juste, c'est toute la science. Après Leibniz, M. Keyser insiste sur cette universelle valeur de l'argumentation mathématique : *Mathematics is the universal art apodictic*, et les autres sciences ne deviennent dignes du nom de science que dans la mesure où elles deviennent mathématiques ; or, c'est très rare, car les autres sciences ont leur source dans l'expérience concrète, leurs définitions sont réelles et par suite complexes, embrouillées pour peu qu'elles aient la prétention d'être complètes ; par suite le raisonnement pourra être impeccable sans que la certitude de leurs conclusions s'impose aussi manifestement, car le premier anneau de la chaîne des arguments est d'une attache moins sûre.

Cet éloge des mathématiques est une transition pour amener le lecteur à la géométrie non euclidienne. Le mathématicien pose ses principes sans s'inquiéter de savoir s'ils se trouvent réalisés dans la nature et il en tire toutes les conclusions. D'une attitude différente en face du postulat d'Euclide sont nées plusieurs géométries qui déroulent sans contradiction logique leurs conclusions les plus

lointaines. Dans notre monde des trois dimensions, leur réalisation est un non-sens, mais qui nous prouve que dans l'univers notre monde aux trois dimensions est le seul réalisé ? Bien mieux, les mondes que nous pensons ont une certaine réalité par le fait même qu'ils sont pensés par nous. Or, il en existe une infinité d'autres pensables par nous et pensés par une intelligence souveraine dont l'acte de penser est l'essence même. Cette Pensée infinie considérée du point de vue du nombre infini des mondes qu'elle se représente à elle-même, bien mieux, qu'en un certain sens elle est elle-même, n'est-ce pas un « surunivers », un « hypercosmos » où notre petit monde disparaît, plongé en elle comme une éponge dans l'océan, pour employer une belle comparaison de saint Augustin. Telle est, encore qu'un peu modifiée, la contemplation qu'inspire à M. Keyser la certitude mathématique et la géométrie non euclidienne.

Le troisième article a pour auteur Sir Oliver Lodge et comprend avec une critique de Haeckel une esquisse de la philosophie naturelle du savant principal de Birmingham. Il paraît utile de l'examiner dans la lumière que projette sur lui une réponse de M. Mc Cabe, défenseur du professeur d'Iéna, et publiée dans le numéro de juillet 1905.

Sir O. Lodge reproche à Haeckel de n'avoir pas respecté la limite qui sépare de la spéculation métaphysique les sciences d'observation directe, et d'avoir donné, pêle-mêle avec des vérités incontestablement acquises et sous couleur de données scientifiques, des théories très aventurées. On retrouve, par exemple, à la base des *Énigmes de l'Univers,* deux thèses que le professeur d'Iéna semble considérer comme des conclusions scientifiquement démontrées : la thèse mécaniste qui voudrait expliquer la vie par un mouvement plus compliqué des atomes et la thèse matérialiste qui rejette la transcendance de l'âme humaine et, par suite, son immortalité. Or, dit très tranquillement M. O. Lodge, ce sont là, du point de vue scientifique, des affirmations sans valeur. Et ce nous est un spectacle digne d'attention que de voir un savant illustre, *fellow* de la *Royal Society,* universellement reconnu comme un des membres les plus autorisés de la science en Angleterre, nous assurer que ces deux thèses ne reposent sur rien de scientifique, car puisque les *Énigmes de l'Univers* reposent sur elles et que la philosophie du livre n'a point d'autre fondement, il en résulte une appréciation assez peu flatteuse de la valeur totale de l'ouvrage et que je n'ai point la peine de formuler. M. Mc Cabe nous apprend, il est vrai, que le livre a eu un succès de roman, qu'on en a vendu 150.000 exemplaires en

Allemagne, et en Angleterre 100.000, et qu'il a eu un succès analogue dans onze autres contrées pour lesquelles on en a fait circuler des traductions. Hélas ! M. Mc Cabe prétend-il démontrer ainsi la valeur scientifique de l'ouvrage ? Et en présence de certains succès ne se prend-on pas à trouver quelque justesse à la boutade célèbre de Démade quand la foule l'applaudissait?

M. Mc Cabe s'efforce ensuite de défendre directement la valeur scientifique des *Énigmes de l'Univers,* et ici son article est d'une lecture instructive et intéressante. Je ne crois pas cependant qu'il atteigne son but, et pour faire de suite l'objection la plus sérieuse, il me paraît que sa méthode n'est pas à l'abri de tout reproche. Qu'on en juge par le fait caractéristique suivant. L'auteur objecte à M. Lodge une inconséquence. Le principal de Birmingham, dit-il, d'une part, ne croit pas à la génération spontanée parce qu'il ne trouve pas de faits scientifiquement constatés autorisant cette hypothèse, et, d'autre part, il croit à la transcendance de l'âme humaine et à sa survie, quoiqu'il ne trouve aucun fait scientifiquement constaté autorisant cette hypothèse. Or, cette objection de M. Mc Cabe trahit une méthode défectueuse, car enfin puisque constatation scientifique implique une constatation *expérimentale* et *extérieure*, il est évident que la transcendance de l'âme humaine, qui par définition exclut une manifestation constatable de l'extérieur, échappera éternellement aux prises de la science ainsi entendue, tandis qu'au contraire la génération spontanée appartient à son domaine. Donc M. Lodge a parfaitement raison d'une part de rejeter comme savant l'hypothèse de la génération spontanée que rien jusqu'ici n'autorise, et d'admettre d'autre part pour des arguments extra-scientifiques la transcendance de l'âme humaine, que la Science au sens étroit du mot est à tout jamais incapable de favoriser ou de combattre.

M. Mc Cabe nous dit ensuite que la génération spontanée aujourd'hui impossible ne l'était pas naguère, alors que l'incandescence du monde fournissait la synthèse du cyanogène, cet élément fondamental des êtres organisés d'après la théorie de Pflüger. Nous ne demandons pas mieux que de nous incliner devant tout fait incontestablement démontré. Une telle découverte élargirait à coup sûr et modifierait la philosophie naturelle. Mais où est la preuve ?

Quant à la thèse mécaniste, que son étoile pâlisse, qu'elle commence même à être abandonnée de tous, comme le soutient avec raison Sir O. Lodge, ou qu'elle maintienne ses positions et conserve ses conquêtes, comme le prétend M. Mc Cabe, cela est d'importance secondaire, et la question n'est pas là. M. Mc Cabe aurait beaucoup

plus fait pour sa cause de nous démontrer qu'on peut expliquer la perception sensible par un simple mécanisme d'atomes en mouvement, car la sensation est un phénomène interne, et, tant qu'on se bornera à offrir à nos sens extérieurs un jeu de molécules, nous resterons impuissants à l'expliquer et même à la concevoir.

L'argumentation en faveur du matérialisme prête à la même objection. Il est trop clair que si l'on s'attache aux seules différences corporelles on n'établira jamais la transcendance de l'âme humaine sur le principe vital de la bête. Mais quelle philosophie futile que celle qui prétend observer l'âme du dehors et au moyen d'une instrumentation extérieure ! L'âme s'observe du dedans. Le fait capital de notre vie humaine, c'est l'aperception, la conscience. On a reproché à Kant, et avec raison, son idéalisme transcendantal, mais il est juste de reconnaître que nul autre philosophe n'a aussi magistralement exposé le rôle capital de l'aperception dans la vie humaine. Qu'on lise pour s'en convaincre dans la deuxième édition de sa *Critique de la raison pure* les quarante pages qu'il consacre à la déduction des catégories. Or, ceci suffit à distinguer l'homme de la bête. Quelles que soient les similitudes corporelles, seul l'homme peut dire : « Moi », par suite seul il peut se mettre *en dehors* du monde, distinguer un *objet* extérieur à son sujet, d'un mot, seul il peut *connaître*. L'animal n'a que des perceptions et des associations de perceptions et de penchants, tout le reste que nous lui attribuons est de notre part anthropomorphisme naïf. L'aperception est le caractère distinctif de l'homme bien plus que d'avoir un pouce adopté à des organes tactiles plus délicats. Et quoi qu'en disent les hommes de science dont parle M. Mc Cabe, nous n'admettrons jamais qu'il y ait plus de différence entre un orang et un lémure qu'entre un orang et un indigène australien. Entre un orang et un indigène australien, il y a toute la distance de la personnalité, de la conscience, qui permet de dire « moi », cette différence est tout intérieure, ne se laissera jamais expliquer quoi qu'on tente par une perfection plus grande de l'organisme, elle est une propriété du principe vital lui-même et elle est en son genre infinie et par suite infranchissable.

D'autres critiques faites par M. Mc Cabe au savant principal de Birmingham sont plus topiques. M. Lodge admettrait par exemple volontiers une sorte de panthéisme : Dieu uni au monde dont il serait l'âme et ayant pour cerveau la matière éthérée. C'est là une théorie qui sonne mal. Le mot âme du monde déjà est à double sens. Il est vrai qu'on peut comparer l'action de Dieu dans le

monde et sur le monde à l'action de l'âme sur le corps. Dieu est la source d'existence et la source de vie, il pénètre le monde, présent partout et tout entier partout, rien ne se fait sans lui, rien ne se fait qui ne se fasse aussi par lui. Mais alors que l'âme est *dans* le corps, le monde est *en* Dieu, *in eo vivimus et movemur et sumus*. Dieu est la Substance absolue qui soutient tout, l'Intelligence absolue qui pense tout, la Puissance absolue qui conduit tout, hommes et choses, infailliblement, au but qu'il s'est librement choisi. Dieu existait avant le monde ; avant lui il pensait, et sa pensée était infinie; il aimait, et son amour était infini. Indépendamment du monde il vit, il pense, il aime. Non seulement le monde ne lui était pas nécessaire, mais il n'ajoute rien à l'infinité de ses perfections.

Par contre, je relève en terminant une pensée profonde de Sir O. Lodge. Notre pensée, dit-il, ne saurait dépasser la réalité. Puisque nous pensons à un monde meilleur, ce monde doit exister. Mais, réplique M. Mc Cabe, nous pensons aussi à une société bien meilleure que celle que nous avons sous les yeux, et cependant elle n'existe pas ! Sans doute, répond M. Lodge, nous pensons aussi à une société idéale, et pour peu que cette société n'implique point d'éléments contradictoires ou incompossibles, cette société existe déjà dans la pensée divine comme un Idéal vers lequel la Puissance infinie dirige l'évolution du monde.

§ 3. — Histoire de la Philosophie

Un intéressant article de M. A.-C. Mc Giffert (juillet 1905) étudie la manière dont Herder a interprété et compris Spinoza. La conception de Dieu était au XVIIIe siècle d'une extrême transcendance ; on le faisait intervenir à l'origine des choses pour donner la chiquenaude initiale sans laquelle rien n'est intelligible, puis ce Dieu rentrait dans le repos ; enfermé dans son ciel, il paraissait se désintéresser des affaires humaines et n'intervenait guère qu'après la mort selon son rôle de justicier. Même dans les Universités où la conception chrétienne d'un Dieu-Providence concourant aux opérations de ses créatures se maintenait malgré tout, on mettait l'accent sur la qualité de cause première beaucoup plus que sur celle de cause immédiate de tout ce qui existe actuellement. Il est incontestable qu'aujourd'hui la tendance est toute différente. On insiste sur l'immanence de Dieu, on se réclame dans tous les camps de l'admirable formule de saint Paul : *In eo vivimus et movemur et sumus*, et cette

conception de l'immanence divine a sa gamme qui va de la plus stricte orthodoxie jusqu'au panthéisme. On ne peut donc nier qu'il n'y ait à la fin du XVIIIe siècle, sous l'influence du romantisme allemand, un changement d'attitude en face des deux attributs nécessaires du vrai Dieu, transcendance et immanence, et que toute philosophie complète doit conserver. Après avoir mis l'accent sur la transcendance de Dieu jusqu'à rendre son immanence presque illusoire, une réaction s'est produite et qui va dans plusieurs écoles jusqu'à supprimer sa transcendance. La cause, ou tout au moins l'occasion, de cette évolution de la théodicée serait, d'après M. Mc Giffert, la renaissance du spinozisme, et c'est un livre de Herder : *Gott, einige Gespräche,* qui aurait donné le branle à ce mouvement de curiosité et d'intérêt en faveur de Spinoza. Comme tous les mouvements d'idées, celui-ci n'a pas apparu subitement ; déjà Lessing, Jacobi, Mendelssohn, s'étaient intéressés à l'auteur de l'*Éthique,* mais l'influence de Herder fut décisive. A vrai dire, le livre ne saurait nous apporter aujourd'hui une contribution utile à l'étude du spinozisme, on est même étonné des nombreuses méprises de l'auteur. Pour n'en citer qu'un exemple, Herder estime que la Substance de Spinoza a conscience d'elle-même indépendamment de ses attributs et de ses modes. Mais l'ouvrage a eu son heure d'influence, et cette influence a été grande. C'est un dialogue entre un adversaire du spinozisme, Timolaüs et un partisan convaincu, Theophron. Le choix même du nom des deux personnages montre ce que pense Herder de la fameuse accusation d'athéisme. Avant Hégel et en des termes différents, il soutient avec chaleur que l'accusation d'acosmisme serait légitime, mais qu'il n'est pas permis d'appeler athée un philosophe pour qui Dieu est, de la première phrase du livre à la dernière, le fondement et la raison de toutes choses. Herder va plus loin encore. Spinoza, dit-il, n'est pas panthéiste, car dans l'*Éthique* Dieu est un Dieu d'intelligence et d'amour indépendamment de ses attributs et de ses modes. Puis, les êtres particuliers ont leur existence individuelle ; bien mieux, nous dit Herder, Dieu a dans l'*Éthique* tous les attributs de la personnalité, mais il vaut mieux ne pas lui en attribuer le nom, car la personnalité (du latin *persona*, masque) exprime cette propriété qu'ont les êtres intelligents de pouvoir se déguiser à leurs semblables et dissimuler leur véritable caractère.

Il est bien certain que si Spinoza avait réellement soutenu les thèses que lui prête Herder, l'accusation d'athéisme serait injuste. Il me paraît du reste qu'en fait Herder et Hegel ont raison contre

Fénelon. Spinoza n'est point athée, mais il a erré gravement dans l'idée qu'il s'est faite de la nature divine. Spinoza est-il panthéiste? Herder avant K. Fischer s'appuie très habilement sur la fameuse lettre 69 pour transformer en forces la substance, ses attributs et ses modes. Le système devient alors beaucoup moins inacceptable et pourrait même, à condition d'être remanié, devenir très attrayant. Mais un système de forces peut, lui aussi, prêter au panthéisme! D'autre part, il est très difficile en partant de l'être fini lui-même d'établir clairement en quoi consiste sa distinction d'avec la divinité. Nous n'avons pour cela aucun exemple dans la nature qui nous entoure, et il est bien évident que notre distinction d'avec Dieu est tout autre que notre distinction d'avec les créatures, d'avec celles mêmes dont nous dépendons ou pouvons dépendre le plus intimement. Parler d'une personnalité fermée de l'être fini en face de l'Être infini, c'est ou bien ne dire qu'une chose vague, car on sous-entend *une certaine* personnalité fermée, ou si l'on prend les mots dans leur rigueur c'est une chose fausse. L'être fini est à chaque instant produit par l'Être infini, c'est là une vérité classique puisque l'être fini ne peut subsister qu'à condition que l'Être infini le soutienne et le conserve à toute minute hors du néant, et que la conservation est une création continuée ; il est donc le terme d'une action continuelle de cet Être souverain. Bien mieux, puisque, chose unique dans le domaine de l'ontologie, ce terme n'existe qu'à condition d'être continuellement soutenu par l'action même dont il est le terme, l'être fini est en un sens très juste *l'extérieur* de cette action. Mais alors comment en rigueur parler d'une personnalité fermée de l'être fini en face de l'Être infini, puisque cette action de Dieu, c'est Dieu même? Le plus sûr chemin d'établir la distinction serait sans doute de partir de Dieu même. Il serait téméraire de prétendre en quelques lignes trancher le problème si délicat et si difficile de la coexistence de l'Infini et du fini, mais on pourrait peut-être dire qu'une philosophie n'est point panthéiste qui admet que Dieu indépendamment du monde est Intelligence infinie, amour infini, et que le monde créé par lui librement n'ajoute rien à ses perfections. Or Spinoza ne signerait pas cette proposition, et c'est pourquoi tous les efforts de Herder sont impuissants à le sauver du panthéisme. Aux êtres particuliers, il faut certainement accorder *une certaine personnalité fermée* en face de l'absolu, mais la limite est bien difficile à préciser, je ne vois pas qu'aucun philosophe y ait réussi jusqu'à présent d'une manière qui puisse pleinement satisfaire un esprit un peu exigeant. En tout cas, quoi qu'en dise Herder, Spinoza

n'attribuait aux êtres particuliers aucune individualité. Son système, parce qu'acosmique, détruisait l'individualité du monde, et par conséquence et plus radicalement encore l'individualité des êtres qui constituent le monde. Quant aux belles maximes spinozistes sur la fermeté du caractère, elles ont le grave défaut d'être réfutées par les prémisses mêmes du système. Le caractère est un fruit de l'individualité; loin de la constituer, il la suppose comme sa racine ontologique. Spinoza coupe cette racine, et ses belles maximes perdent ainsi toute raison logique d'exister.

Dans un article assez sévère (avril 1905) le professeur Jones critique la philosophie de M. Balfour. Un homme d'État passe généralement pour un homme d'un petit nombre d'idées, mais nettement arrêtées et dont il poursuit décidément la réalisation. M. Balfour est au contraire l'homme des nuances, des idées compliquées et souvent obscures. Dans une adresse à la *British Association* il constatait, il y a deux ans, et non sans mélancolie, qu'après avoir sa vie durant étudié un groupe d'idées rangées par lui en système, il était à peu près le seul à y avoir trouvé intérêt. C'était là une manière délicate de dire au public qu'on n'avait point trouvé dans ses livres ce qu'il avait prétendu y mettre. Quand on songe que *The Foundations of belief* ont eu jusqu'à huit éditions et qu'elles ont été traduites en plusieurs langues, quand on se rappelle les nombreux, hélas! et différents commentaires auxquels elles ont donné lieu, on ne saurait accuser l'indifférence des lecteurs, et l'on se demande à qui faire remonter la responsabilité d'une mésintelligence aussi universelle.

On pourrait d'après l'*adresse* résumer ainsi la pensée directrice de la philosophie de M. Balfour. La science conduit au scepticisme absolu et se suicide elle-même si la religion ne vient à son aide pour lui ajouter un principe qui lui manque. En effet, d'une part, la science nous apprend que nos sens ne nous donnent pas la réalité telle qu'elle est, et d'autre part, l'intelligence qui opère sur les données ainsi faussées, la science nous apprend qu'elle n'est que l'instinct, c'est-à-dire l'irrationnel développé. Quelle confiance raisonnable aurons-nous donc en nos connaissances? Car rien ne peut nous garantir leur valeur; au contraire, toutes les présomptions sont défavorables. Mais alors pourquoi croirions-nous à la science elle-même qui aboutit à de telles conclusions? La science qui est la cause de nos doutes nous amène à douter d'elle, c'est-à-dire à douter de la raison de douter et ainsi à douter du doute lui-même. Mais son œuvre de destruction s'étend plus loin encore, car ou bien la morale a une valeur absolue ou elle est sans valeur, mais la science nous em-

pêche de donner à la morale une valeur absolue, car, d'après la science, la morale c'est l'animalité évoluée et codifiée suivant les besoins du groupe. Mais quelle raison nous garantit la valeur d'une telle morale ? La science, après s'être détruite elle-même, détruit aussi la morale. Si rien ne nous reste, la situation est absurde, intolérable, il faut y échapper à tout prix. C'est alors qu'intervient la *croyance* en Dieu-Créateur, fondement rationnel de l'Univers, force infinie qui dirige l'évolution, il nous garantit la valeur de la raison et indirectement celle de la science. Enfin Dieu, fondement de la morale, nous garantit aussi la valeur de l'éthique. Voilà, je pense, ce que M. Balfour voulait dire ; je dois avouer que j'ai dû, pour rester fidèle à ce que je crois sa pensée, en adoucir parfois l'expression. M. Jones aurait plutôt la tendance opposée : s'emparant des expressions outrées, il les exagère encore, puis il les adopte comme étant l'expression même de la philosophie de M. Balfour. Aussi n'est-on point surpris, après l'exposition qu'il en fait, de l'entendre décerner l'épithète de sophiste au célèbre homme d'État. Il y a cependant bien des parties justes et vraies dans cette philosophie. M. Balfour entend évidemment par croyance tout ce qui n'est pas adhésion scientifique au sens de l'adhésion que réclament de nous les sciences physiques et mathématiques. Il est exact de dire en ce sens que Dieu n'est point objet de science mais de foi. Il est vrai aussi que la science ainsi entendue ne suffit point à établir rationnellement sa propre légitimité et reste à tout jamais incapable de fonder une morale. M. Jones reconnaît d'ailleurs que M. Balfour a raison dans le fond, quoi qu'on puisse penser des détails et des formules qu'il trouve pour exprimer sa pensée. Seule une philosophie qui admet comme dernier fondement de la matière et de la nature un esprit qui les créa et qui les soutient peut en rigueur de logique nous sauver du scepticisme et donner des choses une explication cohérente. Mais la méthode de M. Balfour est défectueuse, et, en philosophie, la science systématique par excellence, la méthode est capitale. Admettons que la science soit aussi destructive qu'il le dit, si la foi n'a pas de fondement rationnel autre que l'état intolérable où la science nous a réduit, il n'y a pas de raison suffisante de corriger la science par la foi. Or, M. Balfour ne nous parle point de ces fondements de la foi. Puis, quand nous aurons admis que Dieu est le fondement rationnel de l'Univers, quel grand profit en retirerons-nous, s'il reste dans une position d'*otium cum dignitate*, requis uniquement, c'est le cas de le dire, comme un *deus ex machina* venant harmoniser par le dehors des connaissances qui demeurent malgré tout irration-

nelles? On se demande aussi comment Dieu peut garantir une science qui se suicide elle-même. Si Dieu la garantit, il autorise ses conséquences, et par suite la destruction même de la science. Il est clair que la logique a passablement à souffrir dans cette suite de pensées.

M. Jones nous dit ensuite d'excellentes choses. Il remarque avec justice que notre connaissance intellectuelle pénètre complètement notre connaissance sensible. La moindre de nos perceptions sensibles par le fait de l'aperception devient un objet que l'esprit s'oppose à lui-même. Il ne faut donc point se représenter l'ensemble des sensations comme un tout premièrement acquis et sur lequel l'esprit s'exercerait ensuite. C'est là une conception de l'ancienne scolastique et qui semble psychologiquement inexacte. Non, ce tout est l'œuvre de l'esprit agissant avec les sens extérieurs et serait impossible et incompréhensible sans lui. L'animal n'a aucunement la vue de ce tout, sa représentation de l'étendue et de l'espace est toute différente de la nôtre parce qu'il ne possède pas l'aperception qui seule rend possible l'*unité* de cette représentation.

Pour toutes ces raisons une philosophie matérialiste est condamnée à l'impuissance et à la stérilité. La matière est nécessairement spirituelle dans son fond, c'est-à-dire dans la cause dernière qui actuellement la soutient hors du néant. L'esprit pénètre toute chose. Nous avons vu plus haut que la nature est une manifestation de l'esprit et qu'elle reçoit de lui l'ordre que l'on admire dans son royaume. Notre esprit, autre manifestation de cette intelligence créatrice, connaît cette nature et l'ordre qui règne en elle. C'est à mon sens la seule théorie qui assure la valeur de la connaissance et l'explique rationnellement.

Je dois reconnaître que M. Jones, à l'exemple de Kant, semble ne considérer dans ses explications de la connaissance que le seul esprit humain, source des lois de la nature phénoménale. C'est là, comme on a dit plus haut, une théorie qui pèche par défaut plutôt que par erreur proprement dite. Un Dieu unique est l'auteur des lois de notre esprit comme des lois de la nature, et c'est pourquoi notre esprit en connaissant les lois logiques qui le régissent connaît aussi les lois physiques qui gouvernent le monde.

§ IV. — Théodicée

M. W. Mallock, dans un article fort bien conduit (avril 1905), veut montrer le point faible du théisme. Dans les discussions où se mani-

feste entre les différentes parties une conception du monde diverse, dit-il, le progrès reste lent ou nul en dépit du talent et de l'application des interlocuteurs, parce que cette discussion est encombrée de détails sans importance et qui n'ont d'autre résultat que de cacher l'essentiel, le point vital où doit porter précisément l'argumentation. Par exemple, entre la conception matérialiste de l'humanité et la conception spiritualiste, le point véritablement capital est celui de la liberté. Car, en somme, qu'est-ce que la matière? Sans doute entre la conception spiritualiste et celle qui réduirait toutes choses à la matière grossière que nous révèlent nos sens, il y a un abîme. Mais la science nous parle d'une autre matière, sans étendue et exprimable en purs termes intellectuels, de la force, en un mot. Entre le philosophe qui prétendrait être spiritualiste, mais qui, déterministe, soumettrait l'âme aux lois du monde physique, et le matérialiste qui réduirait toutes choses à cette matière épurée, la différence serait-elle donc si grande? En tout cas, le point essentiel dans la discussion est la question du libre arbitre.

De même, dans les luttes intellectuelles que se livrent les philosophies rivales dans leur recherche du sens de l'univers, c'est-à-dire dans leur séculaire effort pour répondre à la question capitale de l'existence d'un Dieu personnel, on peut trouver une position qui commande le champ de bataille et qui une fois définitivement possédée assure la victoire à jamais, et c'est la question suivante : Existe-t-il un Dieu, *bon pour l'homme*, un Dieu qui ne s'intéresse pas seulement à la race mais encore au bonheur des individus et qui leur donne les moyens de remplir leur immortelle destinée?

Il n'est point inutile de remarquer que ces prémisses de M. Mallock ne sont point hors de conteste. Une philosophie spiritualiste, même déterministe, restera toujours incomparablement supérieure à la théorie matérialiste dont la valeur philosophique est fort mince. Puis, bien qu'un théisme conséquent doive logiquement admettre la bonté de Dieu et le souci qu'il prend de toutes ses créatures même individuellement, la philosophie théiste qui commettrait l'erreur de nier ces grandes vérités serait peut-être inférieure au panthéisme en logique, mais lui demeurerait bien supérieure en métaphysique. Car enfin, c'est une conception bien indigne de la cause première que de la regarder comme dépendante du monde et perfectionnée par lui.

Donnons du moins à M. Mallock qu'un théisme conséquent doit admettre l'existence d'un Dieu bon pour l'homme individuel, d'un Dieu qui lui donne les moyens de remplir son immortelle destinée. Or, ici même se pose la terrible et angoissante question de l'exis-

tence du mal. Pourquoi la douleur, pourquoi la mort, pourquoi le péché ? Pourquoi cette inclination violente, presque irrésistible, que certaines natures éprouvent pour le mal ? Pourquoi ces impossibilités que rencontrent dans la voie du salut les infidèles, les incroyants et même plus d'un croyant ? En face de tels faits comment croire à l'existence d'un Dieu bon, et par suite comment peut-on encore admettre l'existence d'un Dieu personnel ? C'est là une question angoissante, et c'est là ce que M. Mallock appelle la « croix » du théisme.

Reconnaissons de suite qu'il y a là un problème douloureux et difficile, et qui se refuse, je crois, à une solution complète en cette vie. Mais il est inexact de faire de cette solution la clef de voûte de la théodicée. Il est incontestable *a priori* que, étant donné qu'il existe un Dieu personnel, ce Dieu, intelligence infinie, absolument indépendante de toute réalité créée, n'ayant de devoir envers aucune, et voyant le tout de toutes choses, agira en nombre de cas d'une manière qui, tout en restant souverainement juste et bonne, déconcertera nos idées de justice et de bonté, toujours courtes par quelque endroit. En de pareils cas il faut suivre le conseil de Bossuet, tenir bien ferme les deux bouts de la chaîne même si l'on perd de vue l'enchaînement des anneaux. Ce serait une grosse erreur de méthode que d'abandonner, à cause de difficultés qui devaient nécessairement se produire, une vérité par ailleurs suffisamment appuyée.

Et puis, l'on peut tenter aussi une réponse directe. M. Mallock reconnaît lui-même que l'objection empruntée au mal physique, à la douleur, n'est point irréfutable, puisque cette douleur peut devenir un puissant moyen d'accomplir la grande œuvre du salut. Or, il me semble que dans une certaine mesure l'on peut en dire tout autant des inclinations au mal, car c'est là aussi une occasion de lutte et par suite de victoire. Il est incontestable que de très grands saints ont dû combattre longtemps contre une inclination au mal très violente avant d'en triompher et qu'ils y ont trempé leur courage, je nommerai seulement saint Augustin et saint Jérôme. Il est vrai que généralement les hommes ne triomphent point d'une violente inclination au mal, mais là encore il faut distinguer avant d'accuser la bonté de Dieu. Pourquoi et comment cette inclination est-elle devenue si violente ? *Principiis obsta,* disait un vieil adage. A-t-on vraiment fait le possible pour résister à cette inclination dès l'origine ? N'a-t-on pas au contraire tout fait pour en augmenter la violence ? Or, ne serait-ce pas pure témérité que de se lancer à corps perdu sur une descente très rapide avec la velléité de s'arrêter à un moment donné ? Il est

vrai que l'homme individuel n'est pas le seul coupable, la société civile, la famille, le milieu social ambiant, les compagnons qu'il doit fréquenter, exercent sur lui une influence indéniable. M. Mallock s'en scandalise au nom du théisme. D'après cette doctrine, croit-il, Dieu a pour ses créatures un amour égal et il leur donne à chacune des facilités égales d'accomplir leur destinée surnaturelle. Il n'est que trop clair que les faits contredisent cette théorie. Rien n'est plus aisé que de démontrer que les facilités de pratiquer la vertu et par suite de faire le salut sont au contraire très inégales. Il en résulterait immédiatement, si la thèse était vraie, que le théisme est inadmissible. Mais la thèse est inacceptable. Dieu aime toutes ses créatures, mais il ne les aime point d'un amour égal. Sans doute Dieu se doit à lui-même de donner à chacun les moyens nécessaires au salut, mais il n'est nullement tenu de distribuer également ces moyens entre les hommes. L'un aura plus de facilités, l'autre verra au contraire de graves obstacles s'élever sur sa route; pourvu que tous aient une réelle et bien suffisante possibilité, cela suffit à sauvegarder la justice de Dieu et sa bonté. Il est très vrai que si Dieu transportait à un malheureux qui ne fait pas son salut une partie de la surabondance de grâces qu'il accorde à un autre, le premier serait sauvé. Et cependant si Dieu ne le fait pas, il n'y a là aucune injustice de sa part, et l'on n'en peut tirer aucun argument contre son infinie bonté pourvu que ce malheureux ait eu la réelle et raisonnable possibilité d'opérer son salut. Une formule, d'une certitude ferme comme le roc, domine toute cette redoutable question. Tout adulte a sa destinée entre ses mains, il peut, s'il le veut raisonnablement, l'accomplir. Il y aurait ici de bien intéressantes recherches à faire sur le salut des païens et des incroyants de bonne foi, mais cela conduirait trop loin.

Le même principe sert à résoudre les objections qu'on pourrait élever au nom du déterminisme pour certains cas mal connus. Supposé, ce qu'il n'est point jusqu'à présent téméraire de révoquer en doute, que par suite d'influences héréditaires, certains malheureux soient organisés de telle sorte qu'il leur soit réellement impossible de résister à l'attrait du mal, il faudrait les classer au rang de ces autres malheureux qu'un accident de naissance prive pour jamais de parvenir à la raison. Tout adulte a sa destinée entre ses mains, mais un adulte c'est l'être responsable. Pour les autres vaut la contre-partie du principe : pas de libre arbitre, pas de péché ; pas de péché, pas de privation de ce que la nature humaine peut légitimement désirer et espérer dans l'au-delà.

H. LÉARD.

SOMMAIRE DES REVUES

Annales médico-psychologiques, 64e année.

N° 1 (Janvier-Février 1906). — N. Sokalsky : Les psychoses aiguës et leur classification (5-31). — Marcel Briand : Prophylaxie et traitement de la tuberculose dans les asiles d'aliénés (32-38). — Gimbal : Les incendiaires (*suite*) (39-53). — Armand Laurent : Physionomie et mimique chez les aliénés (54-90).

Bulletin de l'Institut général psychologique.

N° 4. — Émile Boutroux : La Religion selon Herbert Spencer (301-324). — Annie Besant : La Hatha-Yoga et la Raja-Yoga dans l'Inde (325-340). — M. Billard : Les mouvements spontanés et provoqués chez les hydroïdes (341-350). — Drs Dromard et Levassort : Quelques cas de tendance pathologique au mensonge (351-362).

N° 5. — Dr J. Maxwell : Sur les phénomènes de hantise (365-384). — M. Billard : Les mouvements spontanés et provoqués chez les hydroïdes (385-411). — G. Bon : Impulsions motrices d'origine oculaire chez les crustacés (412-456).

Études, 43e année, tome CVI de la collection.

5 Février 1906. — Paul Dudon : Le livre blanc du Saint-Siège (289-309). — Jules Lebreton : Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne (310-332). — Ernest Dimnet : Réconciliation du dogme et de la pensée : Stéphane Harent : (333-348). — Jules Doizé : Quinze jours à Oxford (364-392). — Adhémar d'Alès : Bulletin d'ancienne littérature chrétienne (393-415).

Revue des Idées, 2e année.

N° 24 (15 Décembre 1905). — Frédéric Houssay : L'abstraction dans les sciences naturelles (897-906). — J. Deniker : Les races de l'Europe (907-919). — A. Marie : La nature des démences (920-944). — Jules de Gaultier : L'Idéalisme et ses conséquences (945-960).

3e année.

N° 25 (15 Janvier 1905). — L. Pascault : L'arthritisme, maladie de civilisation (1-27). — G. Milhaud : Paul Tannery (28-39). — Lucien Corpechot : L'Esprit de France (40-54). — Jules de Gaultier : L'Idéalisme et ses conséquences (*fin*) (55-69).

N° 26 (15 Février 1906). — Stanislas Meunier : Les harmonies de l'évolution terrestre (81-104). — Georges Rivière : L'Esthétique et la technique dans l'Égypte et l'Orient ancien (105-123). — Georges Bon : Rapports et contrastes entre les animaux et les végétaux (124-137).

Journal de Psychologie normale et pathologique. 3e année.

N° (Janvier-Février 1906). — Dr G. Dromard : Essai de classification des troubles de la mimique chez les aliénés (1-13). — R. G. d'Allonnes : L'explication physiologique de l'émotion (14-25). — Ch. Féré : Exemple d'induction psychomotrice chez un chat (26-30). — Dr Pierre Roy : De l'hypocondrie (31-39). — J. Juquelier : Deux observations des troubles mentaux passagers ayant fait songer à la simulation (40-45).

Revue de Métaphysique et de Morale.

(Janvier 1906). — E. Boutroux : La conscience individuelle et la loi (1-16). — H. Poincaré : Les mathématiques et la logique (*fin*) (17-34). — L. Brunschvicg : Spinoza et ses contemporains (*suite*) (35-82). — *Discussions :* A. Fouillée : Synthèse nécessaire de la raison et de la conscience (83-91). — *Études critiques :* W. Kinkel : Un nouveau fondement de l'éthique (92-108). — G. Léchalas : A propos de Cournot : Hasard et déterminisme (109-114). — G. Léchalas : Note sur le nombre de dimensions de l'espace visuel (115-116). — *Questions pratiques :* F. Charmont : Les sources du droit positif à l'époque actuelle (117-133).

Revue philosophique, 31e année.

N° 1 (Janvier 1906). — B. Bourdon : L'effort (1-14). — Dr Rogues de Fursac : L'Avarice (1er article) (15-40). — G. Prévost : La religion du doute (41-62). — G. Richard : La philosophie du droit au point de vue sociologique (63-87).

Revue de Psychiatrie, 4e série, 9e année, tome IX.

N° 12 (Décembre 1905). — Drs Klippel et Lhermitte : Les démences (485-514). — Société médico-psychologique (515-517). — Dr L. Marchand : Du rôle de la syphilis dans les maladies de l'encéphale (518-519). — Correspondance.

Revue scientifique, 5e série, tome IV.

N° 26 (23 Décembre). — J. Dupuy : Des garanties de sécurité pendant les voyages en mer (801-805). — G. Contremoulins : De l'unification des méthodes en radiographie (805-810). — R. Laufer : Les recherches sur la vaccination et la sérothérapie antisyphilitiques (810-823).

5e série, tome IV.

N° 27 (30 Décembre 1905). — P. Latapie : Instituts de sociologie (832-837). — G. Contremoulins : De l'unification des méthodes en radiographie (837-843).

5e série, tome V.

N° 1 (6 Janvier 1906). — J. Costantin : L'ancêtre de l'homme d'après les Anciens (1-6). — Dr Mally : La photothérapie et les tuberculoses localisées de la peau (6-11). — A. Thauziès : L'année colombophile (11-15).

5e série, tome V.

N° 2 (13 Janvier 1906). — J. Costantin : L'ancêtre de l'homme d'après les anciens (33). — Dr E. Pilatte : La stérilisation des eaux par l'ozone (37). — Juvénal Derome : Les soies artificielles (43). — G. Contremoulins : De l'unification des méthodes en radiographie. Rectification (46).

5e série, tome V.

N° 3 (20 Janvier 1906). — Dr Mauclaire : La chirurgie esthétique (65-67). — C. Birault : Le tunnel sous les fleuves. Les nouvelles lignes du Métropolitain sous la Seine (67-75). — Henri Piéron : Alimentation et tuberculose (75-78).

5e série, tome VI.

N° 4 (27 Janvier 1906). — Paul Painlevé : Les principes de la physique et les phénomènes de radioactivité (97-100). — C. Birault : Tunnels sous les fleuves. Les nouvelles lignes du Métropolitain sous la Seine (100-104). — Jean Jaubert : Les industries du vide (104-108).

5e série, tome V.

N° 5 (3 Février 1906). — La Rédaction : L'état actuel de la question des Rayons N (129-136). — M. Baudoin : La technique des fouilles des sépultures mégalithiques (136-141). — A. Dauzat : La question du Téléphone (141-145).

Revue de synthèse historique, tome XI, 3.

N° 33 (Décembre 1905). — Pierre Caron : Des conditions actuelles du travail d'histoire moderne en France (261-274). — Jacques Bardoux : L'idéalisme litté-

raire anglais (275-289). — L. Barrau-Dihigo : L'enseignement supérieur de l'histoire (VIII) (290-305). — Henri Lichtenberger : L'ère individualiste en Allemagne, d'après Karl Lamprecht (306-310). — L. Réau : Les facteurs psychologiques de l'esprit moderne, d'après le Dr Baerwald (311-315). — Henri Berr : La Renaissance et la méthode de M. Brunetière (316-326). — Ch. Georgin : Chateaubriand et Julien (327-338). — P. Boissonade : Révolution française, les travaux sur l'histoire du commerce (339-367).

Revue thomiste, 13e année.

N° 6 (Janvier-Février 1906). — T. R. P. Gardeil : La Crédibilité (*suite*) (633-645). — R. P. Hugueny : L'éveil du sens moral (*suite*) (646-668). — T. Richard : Catégories de l'absolu et du relatif (689-691). — T. R. P. Gardeil : L'évolution de la foi catholique (692-700). — R. P. H.-D. Noble : Le fondement intellectuel de la morale artistotélicienne (700-708).

Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques.

12e Livraison (Décembre 1905). — M. Cheysson : Frédéric Le Play (545-565). — E. Levasseur : Rapport sur le concours pour le prix Rossi (566-607). — L. Liard : Rapport sur le concours pour le prix Audiffred (608-614). — Adolphe Lair : Un coup d'État académique (616-679).

(Janvier 1906). — Discours de M. Lyon-Caen (5-39). — G. Picot : Notice sur la vie et les travaux de M. Augustin Cochin (40-84). — E. Cheysson : Le musée social (114-129). — Emile Gebhart : Rapport sur le concours pour le prix Stassart (133-142). — H. Bergson : Rapport sur le concours pour le prix Bordin (152-162).

Archiv für die Gesamte Psychologie. 1er numéro de 1906 (12 Janvier).

Articles originaux. — Kirschmann : Systèmes normaux et anormaux de couleurs. — A. Lehmann : Études sur la psychodynamique des sensations de poids. — P. Stern : Rectification [défense de l'auteur contre les critiques faites par Dürr à son livre : *Le Problème des données* de la conscience].

Comptes rendus de livres. — Nagel : Manuel de la physiologie de l'homme (Höber). — Mary W. Calkins : Une introduction à la psychologie *anglais*. Watt. — K. Kroman : Éthique. L'Éthique générale (F. Rose). — A. Pick : Pour l'analyse de l'amusie et de son apparition dans les désordres aphasiques (E. Meumann). — H. Giering : La mesure de l'œil chez les élèves (Benussi). — E. Claparède : Esquisse d'une théorie biologique du sommeil (*français*) (H.-J. Watt). — P.-J. Möbius : Sur le crâne d'un mathématicien (Meumann). — E. Adickes : Caractère et conception du monde (Vogl). — L. Ragaz : Affirmation et négation de soi (Vogl). — F. Reinhard Lipsius : Critique de la connaissance théologique (Vogl). — J. Kant : Prolégomènes à toute métaphysique future (Meumann). Nouvelle édition de Vorländer chez Dürr à Leipzig.

Archiv für die Gesamte Psychologie. VI Band.

4 Helft. A. Kirschmann : Normale und anormale Farbensysteme (397-424). — A. Lehmann : Beiträge zur Psychodynamik der Gewichtemptindungen (425-499). — P. Stern : Berichtigung (500-502). — Litteraturbericht.

The Hibbert Journal. Vol. IV.

N° 2 (Janvier 1906). — Ameer Ali, M. A., C. I. E. : A Moslem view of Christianity (241-259). — The Rev. R. Heber Newton, D. D. : Outcome of the theological movement of our age (260-280). — James Troup : A. Japanese Buddhist sect (281-293). — Prof. H. Jones, L. L. D. : The Working faith of the social reformer (II) (294-313). — Sir Oliver Lodge : The material element in Christianity (314-328). — F.-C.-S. Schiller : Faith, reason, and religion (329-345). — Prof. E. Armitage M. A. : Who makes our Theology (346-361). — Prof. J. Iverach, D. D. : Christ

and Cæsar (362-374).— F. Storrs Turner : Do I believe in the resurrection? (375-387). — St. G. Stock : Infinity (388-398).

The Philosophical Review. Vol. XV.

N° 1 (Janvier 1906). — Warner Fite : The Experience.-Philosophy (1-16). — George H. Sabine : Hume's Contribution to the Historical Method (17-38). — Walter B. Pitkin : The Self-Transcendency of Knowledge (39-58). — A. B. Armstrong : Discussion : Herder änd Fiske on the Prologation of Infancy (59-64). — Reviews of Books (65-90). — Notices of new Books (91-97). — Summaries of Articles (98-109). — Notes (110-112).

The Psychological Review. Vol. XIII.

N° 1 (Janvier 1906). — W.-A. Hammond : The Relations of Logic to Allied Disciplines (1-22). — W.-R. Wright : Some Effects of Incentives on Work and Fatigue (23-34). — Irving King : The Problem of the Subconscious (35-49). — J.-B Prat : The Place and Value of te Marginal Region in Psychic Life (50-59).

The American Journal of Psychology. Vol. XVII.

N° 1 (Janvier 1906).— C.-E. Browne : The Psychology of the Simple Arithmetical Processes : A Study of Certain Habits of Attention and Association (1-57). — S.-I. Franz : The Time of Some Mental Processes in the Retardation and Excitement of Insanity (58-68). — A.-F. Chamberlain : Acquisition of written language by Primitive Peoples (69-80). — C.-E. Ferree : An experimental Examination of the Phenomena usually attributed to Fluctuations of attention (81-120). — A. Bell and L. Muckenhoupt : A Comparison of Methods for the Determination of Ideational Types (121-126). — G.-H. Town : The Kinaesthetic Element in Endophasia and Auditory Hallucinatien (127-133). — C.-H. Town: The Negative Aspect of Hallucinations (134-136). — Literature (137-143). — Notes and News (144-148).

Rivista Filosofica. Anno VII. Vol VIII.

Fasc. 5 (Novembre-Décembre). — B. Varisco : La finalita della vite (589-621).— A. Pagano : La sociologia o l'insegnamento secondario e superiore (622-648) — A. Franzoni : Sul Nietzsche (649-668).

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

SOUTENANCE DE THÈSES A LA SORBONNE

Le 19 janvier 1906, M. *A. Rivaud,* Maître de Conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Rennes, a soutenu à la Sorbonne, pour l'obtention du doctorat d'État, les deux thèses suivantes :

I. — *Thèse complémentaire : Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza.*

II. — *Thèse principale : Le problème du devenir et de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste.*

I

Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza.

Ont pris part à la discussion de cette thèse, MM. *Boutroux, président; Lévy-Bruhl et Delbos.*

M. *Boutroux* rappelle d'abord que M. *Rivaud* est un élève de la Sorbonne, où il avait déjà su manifester ces qualités de travail minutieux, fin, pénétrant, qui devaient lui permettre de prendre rang dans le monde savant. Ces qualités, qui lui ont valu le premier rang à l'agrégation, l'ont fait ensuite désigner par le gouvernement français pour travailler à une œuvre internationale entreprise par l'*Académie de Berlin* et l'*Institut de France,* l'édition complète des œuvres de Leibniz. M. *Rivaud* est donc un travailleur acharné, consciencieux, et M. *Boutroux* espère que ces qualités ne manqueront pas de se manifester au cours de la discussion qui va s'engager ; il prie M. *Rivaud* d'exposer les parties principales de sa thèse, en évitant d'entrer trop avant dans les détails.

M. *Rivaud.*— Mon travail est sans grandes prétentions ; je n'ai pas eu l'intention de présenter une interprétation nouvelle et originale

de la philosophie de *Spinoza ;* ce que j'ai voulu simplement, c'est réunir les textes et en fournir un commentaire critique aussi exact et aussi scrupuleux que possible ; n'ayant pas la prétention de présenter une interprétation nouvelle, je me suis surtout astreint à conduire mon travail d'après une méthode strictement historique ; j'ai suivi l'ordre chronologique des ouvrages de *Spinoza ;* j'ai discuté les diverses interprétations qui en ont été proposées ; de sorte que si la mienne se trouvait n'avoir pas une grande valeur, je serais heureux qu'on pût du moins trouver rassemblés dans mon travail les éléments nécessaires pour résoudre la question.

Le problème que j'étudie ici se pose non pas seulement à propos de la philosophie de *Spinoza,* mais aussi à propos de toutes les doctrines du XVIIe siècle, et à propos de la plupart des philosophies antérieures. Pour être absolument complet, il eût donc fallu faire une revue historique des différents sens que les notions d'*essence* et d'*existence* ont pris dans les philosophies antérieures à celle de *Spinoza.* Ce travail, je ne l'ai pas entrepris, pour plusieurs motifs. D'abord, parce qu'il eût été très long et très difficile. En second lieu, parce que ces termes scolastiques ont été employés chez *Spinoza* dans un sens si particulier, qu'il semble qu'on puisse les étudier simplement chez lui, en examinant le mécanisme logique de la pensée du philosophe.

Lorsqu'on lit l'*Éthique,* on est frappé de voir que certains mots, qui n'évoquent dans notre esprit aucune image déterminée, ont au contraire, chez *Spinoza,* un sens très précis qu'il est indispensable de déterminer avec précision. C'est ce que j'ai essayé de faire, pour deux de ces mots, ceux d'*Essence* et d'*Existence,* et voici les résultats de cette étude. Il y a, dans la doctrine de *Spinoza,* deux univers distincts : l'univers éternel et immuable des *essences,* — et l'univers des choses sensibles, des *existences* qui présentent des caractères opposés. Quel rapport y a-t-il entre ces deux mondes ? On peut d'abord prétendre qu'il n'y en a aucun : c'est la solution à laquelle sont arrivés certains interprètes modernes. On dira, dès lors, que le monde du devenir est illusoire, qu'il n'est qu'une « caricature » du monde des essences. Ce n'est pas cette solution que j'ai admise. En effet, la philosophie de *Spinoza* est une philosophie de l'être, et la vie ici-bas, loin d'être pure illusion, peut, pense-t-il, nous assurer la vie éternelle ; c'est dire qu'il faut qu'il y ait un passage du monde sensible au monde des essences ; il fallait chercher ce passage. Il y a, chez *Spinoza,* pour l'expliquer, plusieurs mécaniques complexes ; j'ai essayé de les dégager, et de faire voir ainsi les diffé-

rentes solutions qu'il propose. Ma conclusion c'est qu'en définitive il n'est pas possible de comprendre pleinement dans la doctrine spinoziste l'accord de ces deux mondes, à cause de sa complexité très grande, et du nombre considérable d'éléments divers qu'elle contient, et que le philosophe n'arrive pas à fondre d'une manière suffisamment complète. Mais, du moins, nous voyons que le terme vers lequel elle a tendu est l'union des deux mondes. Et cette union se fait par l'idée de la vie qui descend de Dieu jusqu'à chacune des créatures.

M. *Boutroux* remercie M. *Rivaud* de l'exposé très lucide, très élégant, très précis et très plein, qu'il vient de faire et qui est peut-être plus clair que la thèse elle-même, soit parce qu'il laisse de côté les détails, soit parce que les idées de l'auteur se sont éclaircies de plus en plus avec le temps. Je crois, dit M. *Boutroux*, que votre thèse est vraie dans son ensemble ; je pense, en effet, que le spinozisme est une protestation contre le dualisme, et que son but étant de faire atteindre à l'homme la vie éternelle, il se propose avant tout de trouver un rapport entre le monde du devenir et le monde de l'éternité ; de sorte qu'en définitive toute interprétation qui essaie de dissocier ces deux termes tourne le dos à *Spinoza*.

Je dois cependant vous adresser quelques critiques : vous réservez le mot d'*essence* aux choses éternelles, et le mot d'*existence* aux choses changeantes ; or, il me semble que l'effort de *Spinoza* est de montrer qu'il y a de l'essence dans l'existence et de l'existence dans l'essence ; on risque donc de se tromper sur le sens des mots en les employant de telle façon qu'ils fassent naître dans l'esprit l'idée d'une opposition. Ce que *Spinoza* oppose, ce n'est pas l'*essence* et l'*existence*, mais la *substance* et les *modes* ; ce qu'on doit dire, c'est qu'ayant d'abord distingué la substance et les modes, il s'est ensuite proposé de les rapprocher. — Mais ce n'est là, en somme, qu'une critique qui porte sur l'emploi de ces mots.

M. *Boutroux* continue en relevant quelques fautes d'impression, et un assez grand nombre de références inexactes.

M. *Boutroux* formule ensuite d'autres critiques : A la page 19, dit-il, vous écrivez que l'âme unie au corps forme avec lui *une seule nature*, et que c'est pour cela qu'elle périt en partie avec lui. On ne lit rien de tel chez *Spinoza* ; il dit seulement que l'âme forme avec le corps *un seul tout*, quoique ce soient là deux substances distinctes et irréductibles (c'est, en somme, la doctrine cartésienne). De là il résulte que la mort du corps ne fera pas disparaître l'âme. Votre interprétation tombe donc. Remarquez du reste que, dans le passage qui nous occupe ici, il est simplement question de savoir comment il

y a possibilité d'une action réciproque entre l'âme et le corps, malgré leur hétérogénéité ; et pour l'expliquer *Spinoza* ne prétend pas en faire *une seule nature,* mais seulement, comme je l'ai dit, *un seul tout.*

A la page 107 vous dites que l'*intellect infini* paraît identique à la *pensée attribut.* Cette thèse me paraît hasardée. Dans le *Tractatus theologico-politicus,* l'*intellect infini* est identifié au *Verbe,* ce qui ne s'accorde pas avec notre thèse; dans le texte sur lequel vous fondez votre interprétation, il s'agit de discuter l'anthropomorphisme qui attribue à Dieu un entendement pareil à celui de l'homme ; or, dans cette hypothèse, il est évident que l'essence divine serait tout autre. Tel est le sens du texte en question ; on ne peut donc en tirer de quoi justifier votre affirmation.

M. *Rivaud.* — Chez *Spinoza,* la conception de l'*intellect* n'est pas très bien élucidée ; tantôt, il paraît s'absorber dans l'infini ; tantôt, il est comme un Dieu distinct et comme le Verbe.

M. *Boutroux.*— Il s'agit ici non pas de l'intellect infini, mais de celui que la doctrine que discute Spinoza attribue à Dieu. Et l'objection que je vous ai faite est simplement que le texte auquel vous vous référez à l'endroit visé de votre thèse n'autorise pas votre interprétation.

M. *Rivaud.*— Mais j'ai cité, dans les notes des pages précédentes, des textes à l'appui.

M. *Boutroux.* — Je trouve un peu hasardée l'identification de l'intellect infini avec la pensée attribut. Sans doute, il y a entre ces deux termes, je n'ai garde de le méconnaître, *continuité,* mais non pas *identification ;* l'épithète de « identique » est ici trop simple, et du reste vous-même, dans votre thèse, vous m'apprenez à voir entre les deux termes une multiplicité d'intermédiaires.

M. *Rivaud.* — Toujours il y a, chez Spinoza, deux moments : il commence par rapprocher deux termes, jusqu'à rendre impossible une distinction entre eux ; puis il les oppose. C'est ce qu'il fait aussi dans le cas actuel.

M. *Boutroux.* — En somme, de la pensée divine suit un intellect en acte ; mais ce qui suit n'est pas identique à ce qui en est le principe.

M. *Boutroux* examine ensuite la thèse d'après laquelle « au Dieu substance se subordonne en somme, dans le spinozisme, un dieu personnel et vivant, l'intellect infini » (p. 108-109). Je ne trouve pas exacte, dit-il, la thèse qui veut que la substance n'ait rien de commun avec la vie et la personnalité. Sans doute, on ne peut rapprocher la pensée humaine de la divine ; mais certainement Dieu contient tout

ce qu'il y a de réel, de vivant, de parfait dans la pensée humaine. Au lieu de distinguer un Dieu impersonnel, puis un dieu personnel, je dirais que la vie se trouve dans la source même de l'être, et que la racine même de la personnalité, tout ce qu'il y a en elle de perfection, se trouve déjà dans la substance. *Spinoza* n'a donc pas fait de la vie et de la personne des illusions ; il les a au contraire transportées à la racine même des choses.

M. *Rivaud.* — Je l'admets d'autant plus que j'ai essayé moi-même de montrer que pour *Spinoza* la vie est le fond de tout, et que l'individu c'est le réel. Je crois donc que sa doctrine veut montrer qu'il y a un Dieu personnel vivant, mais en même temps dans certains passages il parle de Dieu en des termes qui semblent impliquer que Dieu n'est pas personnel.

M. *Boutroux.* — Cette question demanderait un assez long examen ; mais voici ce que je dirai ici : Quel est le terme du spinozisme? C'est l'amour de Dieu, c'est-à-dire, selon *Spinoza,* l'amour que Dieu a pour lui-même ; or il est certain que ce mot amour n'a plus pour nous aucun sens si nous voulons qu'il concerne un être impersonnel. et qu'il prenne une signification en quelque sorte géométrique.

M. *Rivaud* indique deux textes « très saisissants », dit-il, qui confirment sur ce point les paroles de M. *Boutroux :* l'un est extrait d'une lettre, l'autre du début de la IVe partie du *Traité théologico-politique.*

M. *Boutroux* examine maintenant une autre question. Vous citez (p. 128, note 246), dit-il, un texte où *Spinoza* déclare qu'une chose diffère d'une autre sur le point relativement auquel l'une est cause de l'autre (1) ; et le philosophe donne cet exemple : l'homme diffère de l'homme qu'il engendre, non pas quant à l'essence, mais quant à l'existence. Ce texte en somme veut prouver qu'un homme peut être cause d'un autre homme, bien que tous deux soient identiques quant à l'essence.

M. *Rivaud* répond qu'il a essayé de montrer que toutes les essences d'une même espèce sont distinctes, et non identiques.

M. *Boutroux.* — Il y a, à ce sujet, un point que vous n'avez pas bien élucidé : *Spinoza* distingue les essences *individuelles* et les essences *communes ;* c'est d'une essence commune qu'il s'agit dans le texte que vous citez ici.

Pour ce qui est de l'idée maîtresse de *Spinoza*, vous l'avez assez

(1) *Nam causatum differt a sua causa precise in eo quod a causa habet.* (*Éthique*, I, 17, Scholi).

bien saisie ; mais peut-être l'auriez-vous mieux pénétrée si vous eussiez approfondi son argument ontologique ; je crois, en effet, que cet argument prend un sens nouveau avec l'idée d'infini ; *substance infinie*, voilà le terme auquel aboutit le philosophe, et qui est au fond de son système : ce qu'il trouve, ce n'est donc pas un concept vide, mais une existence infinie. En suivant cette idée, on verrait le rapport qu'il y a entre les deux dieux que vous trouvez chez *Spinoza*; et l'on s'apercevrait qu'ils ne sont pas séparés. Car, d'une manière générale, il y a, chez votre auteur, plus de liaison et de continuité que vous ne l'avez montré.

M. *Rivaud*. — Je me suis efforcé de la faire ressortir.

M. *Boutroux*. — Je vais donc plus loin que vous dans votre propre sens. J'admets que *Spinoza* n'a pas réussi à bien fondre et concilier tous les éléments très nombreux qu'il a voulu embrasser dans son système ; mais néanmoins il y a dans sa pensée plus d'unité que vous ne l'avez indiqué. Je crois qu'il faut, pour le bien voir, distinguer deux espèces de textes : les uns, qui concernent les idées principales de la doctrine ; les autres, qui expriment des idées plus adventices ; entre les premiers, on trouverait, me semble-t-il, une unité et une convergence très remarquable.

M. *Rivaud*. — Le choix de ces textes serait très malaisé à faire.

M. *Boutroux*. — Cela dépend de la méthode que l'on emploierait : Si l'on considère, comme vous le faites un peu trop, des textes séparés les uns des autres, il est peut-être en effet assez difficile de les faire tous bien concorder ; mais n'en serait-il pas de même pour la plupart des systèmes ? C'est que la vraie méthode pour étudier et comprendre le spinozisme consiste à se placer au cœur même de la doctrine, et, au lieu de l'étudier en la laissant demeurer extérieure à nous-mêmes, de nous en pénétrer et de la vivre. Et l'on voit alors que, considéré dans ses idées maîtresses, le système possède une étonnante unité.

M. *Rivaud*. — Une étude de ce genre m'aurait nécessairement entraîné à des considérations très générales, qui n'entraient pas dans le plan du sujet que je m'étais rigoureusement imposé.

M. *Lévy-Bruhl* s'associe sans réserves aux éloges que M. *Boutroux* a adressés à M. *Rivaud* dont le travail est très remarquable et dénote une érudition très grande. Mais j'aurais préféré, ajoute M. *Lévy-Bruhl*, que vous eussiez donné à votre thèse une forme différente : vous avez voulu faire une œuvre modeste et destinée à servir d'instrument de travail ; c'est ainsi qu'il y a tel de vos chapitres qui est uniquement consacré à déterminer le sens de certains mots :

dans ces conditions je crois qu'il eût été préférable de nous présenter un lexique pour la langue de *Spinoza,* analogue à l'index que *Bonitz* a donné de la langue d'*Aristote.* Ce n'est pas qu'un tel travail n'eût impliqué, lui aussi, une interprétation de la pensée spinoziste ; mais l'élément subjectif y eût été réduit au minimum, et votre travail aurait présenté son maximum d'utilité. Enfin vous auriez évité l'inconvénient, assez grave, d'être obligé de lui dire en très peu de mots votre sentiment sur presque tous les problèmes du spinozisme.

M. *Rivaud.* — Il est très malaisé d'éclaircir un concept important de ce système, de définir un terme essentiel, sans faire intervenir presque tous les autres, à cause de l'union très intime de toutes les parties. De plus, un lexique eût demandé un travail très long. Pour ces deux raisons mon travail a pris tout naturellement la forme sous laquelle je l'ai présenté. Mais, si l'on néglige ces considérations, j'admets vos observations.

M. *Lévy-Bruhl.* — Vous avez bien vu qu'une des idées fondamentales de *Spinoza* c'est l'idée de vie. Comment l'entendez-vous?

M. *Rivaud.* — L'objet de la philosophie de *Spinoza* c'est d'assurer aux hommes le maximum de bonheur, c'est-à-dire la vie éternelle, la vie aussi intense que possible, le maximum de vie.

M. *Lévy-Bruhl.* — Vous dites que cette idée a été au fond de tout le système de *Spinoza ;* et vous ajoutez que, d'autre part, le cadre logique, la forme dans laquelle il a emprisonné ce système masque complètement cette idée qui, pour ce motif, semble disparaître de l'*Éthique.* Et il vous semble qu'il y a ainsi comme une contradiction entre le fond et la forme du système.

M. *Rivaud.* — L'impression que donne la lecture de l'*Éthique* est sinistre ! Dans cet exposé glacé, à peine a-t-on quelques rares vues sur la vie, semblables à de maigres fleurs autour d'un paysage de pierre.

M. *Lévy-Bruhl.* — Ce n'est là qu'une impression ; celle que produit sur moi la lecture de l'*Éthique* est toute différente, et même opposée. Cela tient peut-être à la manière dont vous avez lu votre auteur ; vous l'avez examiné à la loupe, au microscope ; et certains détails, qui doivent rester peu apparents à une lecture faite dans des conditions normales, vous ont peut-être trop préoccupé. Car, en somme, il faut tenir compte de ce fait que les gens qui, au XVIIe siècle ont lu l'*Éthique,* ont eu l'impression qu'elle était toute pleine de vie.

M. *Rivaud.* — Le succès qu'a eu cette œuvre à cette époque, et le sentiment qu'en ont eu ceux qui l'ont lue, tient à ce que ceux-ci

étaient des théologiens habitués, comme nous ne le sommes plus, aux subtiles et arides discussions scolastiques. Pour ma part, je crois que sans doute on peut trouver de la vie chez *Spinoza,* mais à la condition de l'y chercher.

M. *Lévy-Bruhl.* — En tous cas, même en admettant votre thèse, il ne s'ensuit pas qu'on puisse reprocher à *Spinoza* une contradiction; il pouvait faire de l'idée de vie le fond de sa philosophie sans être pour cela obligé de donner lui-même, dans son exposition, l'impression de la vie, pas plus qu'une morale scientifique n'est obligée d'être édifiante.

M. *Rivaud.* — Il n'en reste pas moins que la forme qu'il a donnée à l'expression de ses idées est artificielle et ne leur convient pas.

M. *Lévy-Bruhl.* — Non pas! Si vous songez aux conditions avec lesquelles *Spinoza* avait à compter, vous verrez que s'il voulait être lu, pris au sérieux et produire quelque effet, il fallait que l'exposé de sa pensée prît l'une des deux formes que seules on considérait alors comme scientifiques : la forme *scolastique,* ou une forme de nature *cartésienne.* Et puisqu'il ne voulait pas de la première, il ne lui restait que la seconde.

M. *Rivaud* estime néanmoins qu'il n'y a pas de lien nécessaire entre la forme mathématique et la doctrine de *Spinoza.*

M. *Lévy-Bruhl.*— Je ne veux pas dire qu'une telle doctrine ne peut être parfaitement traduite que dans la forme que lui a donnée le philosophe. Je veux seulement montrer que, étant donné d'un côté, que *Spinoza voulait démontrer* ses thèses, étant donné, d'un autre côté que de son temps il n'avait pour arriver à ce but que deux méthodes dont l'une ne le satisfaisait pas, il ne lui restait en somme que celle qu'il a adoptée. De sorte qu'en définitive je conclus que, en tenant compte, comme il faut le faire, des conditions historiques dont je vous ai parlé, on voit qu'il y a un lien intime entre la forme et le fond, et l'on ne peut plus dire que la méthode géométrique soit, chez *Spinoza*, artificielle et extérieure à sa doctrine.

M. *Rivaud* fait remarquer que la forme mathématique avait été employée, surtout non pas par *Descartes,* mais par les scolastiques.

M. *Lévy-Bruhl.* — Sur une autre question, je serais tenté d'être d'accord avec vous, si je ne trouvais que vous allez trop loin. M. *Boutroux* vous disait qu'il y a, dans la philosophie de *Spinoza*, une forte unité, et qu'on pourrait arriver à vivre sa doctrine. Pour ma part, j'en doute. Car cette expérience a été tentée par *J. Lagneau ;* et nous voyons dans des notes de lui, qui ont été publiées notamment dans le *Bulletin pour l'action morale,* qu'il n'a pas réussi, et qu'il y a chez *Spinoza* des vues différentes et difficiles à accorder.

M. *Rivaud.* — Je crois qu'il y a dans les œuvres de *Spinoza* plusieurs systèmes et qu'il s'en est bien rendu compte.

M. *Lévy-Bruhl.* — C'est ici que nous cessons d'être d'accord, lorsque vous dites « qu'il s'en est rendu compte ». Sur quoi vous fondez-vous ?

M. *Rivaud.* — *Spinoza* a bien vu, à ce qu'il me semble, et a compris beaucoup mieux que les philosophes de son temps, que la réalité est très complexe, qu'on peut l'exprimer avec une égale vérité de plusieurs points de vue, et que ceux-ci même sont en nombre infini, comme les attributs mêmes de Dieu.

M. *Lévy-Bruhl.* — Il est exact que chacun des attributs de Dieu exprime la substance divine tout entière ; c'est ce qu'il y a de vrai dans ce que vous venez de dire. Mais il n'est pas exact d'en conclure que *Spinoza* a pensé que la vraie manière de philosopher c'est d'avoir sur la réalité et sur l'être autant de points de vue différents qu'il y a d'attributs divins.

M. *Rivaud.* — Sans doute, je ne dis pas que *Spinoza* ait admis cette opinion d'une manière formelle et explicite ; mais je crois que c'est bien là, tout au fond, sa pensée intime et dont il n'a pas eu pleinement conscience, mais qui a dirigé en quelque sorte son inspiration. C'est pourquoi il nous a laissé une œuvre qui présente beaucoup de possibilités d'interprétations.

M. *Lévy-Bruhl.* — C'est une preuve que son œuvre est très vivante et très riche, mais non pas qu'elle contient formellement plusieurs systèmes différents. C'est ainsi que le personnage d'Hamlet est très difficile à définir, et qu'on ne peut le faire tenir tout entier en une seule formule ; mais cela n'empêche pas que Shakespeare n'a pas eu l'intention de faire plusieurs Hamlet, et de donner à son héros plusieurs caractères à la fois.

M. *Lévy-Bruhl* termine en faisant remarquer que M. *Rivaud* aurait pu traiter certaines questions qu'il a laissées de côté : par exemple, certaines questions relatives à la théorie de la connaissance.

M. *Rivaud* répond que c'est à dessein qu'il a laissé de côté tout ce qui a trait à la théorie de la connaissance (que l'on peut assez bien séparer du reste), afin que son travail ne prît pas une ampleur trop grande.

M. *Delbos,* sur bien des points, s'associe sans réserves aux éloges qui ont été adressés à M. *Rivaud.* On trouve dans sa thèse un souci d'information exhaustive, qu'il faut proposer comme modèle aux candidats au doctorat.

Sur le commentaire que vous présentez, ajoute M. *Delbos,* je dois faire quelques réserves. Il m'a paru souvent construit un peu artificiel-

lement ; vous vous êtes plaint que l'*Éthique* fût artificielle dans son mode d'exposition ; je me demande si votre mode d'exposition à vous n'a pas encore ajouté à ce caractère ; et je vais essayer de vous montrer que cela tient à une cause positive.

En premier lieu, cela tient à la place que vous donnez aux *Cogitata metaphysica,* entre le *Tractatus brevis* et le *De Emendatione Intellectus*. De plus, votre mode d'exposition laisse supposer que la série de ces ouvrages marque une continuité dans la pensée de *Spinoza*. Or je ne crois pas que les *Cogitata metaphysica* puissent être considérés comme un exposé de la doctrine de *Spinoza*. Dans cet ouvrage, il nous donne un grand nombre de définitions et de distinctions qui peuvent nous aider à pénétrer le secret de la formation de sa pensée, mais non pas à nous faire connaître sa pensée telle qu'elle se révèle dans sa doctrine définitivement constituée.

Telle est aussi, sur ce point, la thèse de *Freudenthal,* que vous avez, du reste, un peu altérée, en la rapportant (p. 28). Cette thèse est : que les *Cogitata* sont *un essai d'exposition des notions essentielles des conceptions métaphysiques, du point de vue cartésien, sous les formes de la scolastique récente*. En somme, je vous reproche d'être allé chercher dans cet ouvrage l'expression de la pensée définitive de *Spinoza,* alors qu'il ne doit être utilisé que comme un moyen d'information et d'interprétation.

M. *Rivaud.* — On a en effet beaucoup discuté sur la valeur qu'il faut attribuer aux *Cogitata*. Pour ma part, il m'a semblé reconnaître entre les textes des *Cogitata* et ceux de l'*Éthique* un accord parfait ; certaines doctrines très importantes de l'*Éthique* sont exposées dans cet ouvrage antérieur, de sorte qu'il semble bien que, en même temps qu'il exposait ses théories scolastiques et cartésiennes, *Spinoza* était déjà en possession de sa propre doctrine. Du reste, dans l'*Éthique* il emploie sans les définir certains termes dont il faut bien que nous allions chercher l'explication dans le livre où *Spinoza* nous l'a donnée.

M. *Delbos.* — Ce n'est pas ce que je conteste ; mais je voulais dire simplement que souvent vous avez accordé trop d'importance à des distinctions artificielles et secondaires dans l'*Éthique,* et que vous ne les y avez cherchées parce que vous les aviez déjà trouvées dans les *Cogitata* auxquels vous avez attribué un sens qu'ils n'ont peut-être pas.

M. *Delbos* relève ensuite une erreur à la page 11, note 7, où M. *Rivaud* rapproche les propriétés *propres* des *essentielles*. Or, chez *Spinoza,* les propres sont des dénominations extrinsèques, ou des

attributs purement formels. De plus, M. *Rivaud* attribue à *Kuno Fischer* et à *Kirchmann* des interprétations de certaines parties du spinozisme, différentes de celles qu'ils en ont en effet présenté.

M. *Rivaud* répond qu'il y a eu plusieurs éditions différentes de *Kuno Fischer*, dans lesquelles il n'a pas toujours soutenu la même opinion.

M. *Delbos*. — A la page 89, vous dites que la substance « consiste en un nombre infini d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie ». Mais vous ne prenez pas garde que cela n'est pas la définition de la substance, mais celle de Dieu ; or, dans les premiers théorèmes de l'*Éthique* on n'a pas le droit d'identifier la substance et Dieu : ces théorèmes ne sont intelligibles que si on admet que, *momentanément* au moins, *Spinoza* raisonne en envisageant la possibilité d'une pluralité de substances, dont chacune est conçue comme la réalisation d'un attribut unique, Et cela est très important, car nous y voyons un élément cartésien : la substance qui tend à s'identifier avec un attribut principal. Le mouvement tournant, si je puis ainsi dire, de *Spinoza* s'opère avec l'introduction de l'idée de Dieu, substance infiniment infinie et non pas seulement infinie en son genre, et substance une, à laquelle sont dès lors rapportés tous les attributs. Et c'est à partir de ce moment qu'il y a chez Spinoza une nouvelle notion des attributs. Car ils ne sont plus seulement une réalité de forme intelligible, mais chacun d'eux exprime l'intégrité de la substance qui reste ainsi absolument une malgré la pluralité de ses attributs. Il y a donc, à partir de ce moment, dans la pensée de *Spinoza*, un élément que nous appellerons, si vous voulez, mystique ou néoplatonicien, qui intervient pour dominer et comme pour opprimer l'élément cartésien.

M. *Rivaud*. — Je n'ai pas fait explicitement la distinction de ces deux moments, mais elle était bien dans ma pensée, et c'est pour cela que j'ai parlé de l'essence des attributs avant de parler de l'essence de la substance.

M. *Delbos*. — A la note de la page 36 vous parlez de substances limitées. En dehors du texte des *Cogitata metaphysica* dont il est question dans ce passage, pourriez-vous citer d'autres textes où il soit parlé de substances limitées ?

M. *Rivaud*. — Non.

M. *Delbos* fait observer qu'en plusieurs endroits de la thèse il n'y a pas un parfait accord entre les formules du commentaire et les textes allégués : par exemple, à la page 34, note 56.

M. *Rivaud* répond que c'est un « commentaire *a contrario* ».

M. *Delbos*. — Il y en a plusieurs de ce genre dans votre thèse ; je ne vous le reproche pas trop, parce que ce défaut est difficile à éviter toutes les fois que le commentaire tourne à l'interprétation. En somme, pour conclure, vous avez souvent sur *Spinoza* des idées justes ; mais il me semble que parfois elles ne résultent pas assez nettement de votre commentaire, et paraissent s'y surajouter d'une manière un peu extérieure.

M. *Rivaud*. — Je crois que cela ne m'arrive guère que lorsque je me suis trouvé en présence d'idées que je n'ai envisagées que de biais, en quelque sorte, parce qu'elles ne tenaient pas directement à mon sujet.

II

Le problème du devenir et de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste.

Le jury pour la discussion de cette thèse a été présidé par M. *Maurice Croiset*, doyen de la Faculté des Lettres ; ont pris part à la discussion, MM. *Brochard, Espinas* et *Boutroux*.

M. *Croiset* loue M. *Rivaud* pour la thèse consciencieuse qu'il a présentée à la Faculté, et qui est surtout remarquable par le grand effort qu'elle suppose. Ce travail, dit-il, provoquera l'estime de tous ceux qui le liront, car beaucoup de matériaux y sont mis en œuvre avec un réel talent. M. *Rivaud* a ensuite la parole pour exposer brièvement les idées fondamentales de sa thèse.

M. *Rivaud*. — Lorsque nous lisons les œuvres des grands philosophes de l'époque classique, notamment *Platon* et *Aristote*, lorsque nous prenons connaissance de leurs écrits sur la physique, nous sommes étonnés de constater que nous avons beaucoup de peine à les comprendre ; ils nous paraissent, dans la forme, d'une subtilité logique incroyable, et dans le contenu, d'une puérilité qui nous déconcerte ; et nous nous demandons s'il nous est possible de les comprendre. C'est ce que j'ai voulu tenter ; pour cela, j'ai tâché de me remettre dans leur état d'esprit, et c'est ainsi que je suis arrivé à cette conclusion que leur état d'esprit était tout à fait différent du nôtre : nous avons l'idée qu'il y a, sous le changement incessant des phénomènes, quelque chose de permanent, matière ou force : cette idée domine, en somme, toute notre physique. Or, il me semble que l'idée qui se retrouve, au contraire, dans toute la physique grecque, c'est qu'il n'y a pas de matière permanente, qu'il n'y a rien de perma-

nent, sinon la loi de l'évolution des choses, qui ramène l'apparition des mêmes formes, d'une manière périodique et réglée. J'ai essayé de montrer cette conception chez Platon et chez Aristote. Je me suis demandé d'où pouvait venir une conception si différente de la nôtre. Or, il m'a semblé qu'il y avait chez les philosophes grecs (aussi bien que chez tous les philosophes), au-dessous de la superstructure des formes logiques qu'ils donnent à leurs doctrines, des conceptions qui ne sont pas d'origine logique ; ce fond commun aux systèmes des penseurs que j'ai étudiés, j'ai cru le trouver dans les légendes populaires et dans les théogonies : ces diverses légendes ne pouvaient expliquer l'ensemble des phénomènes ; l'œuvre des philosophes a été de les adapter à l'explication des faits, surtout en les développant d'une manière logique, et en montrant comment les lois du langage et le principe de contradiction pouvaient s'appliquer à l'univers ainsi conçu. Je crois que ce travail, après s'être longtemps poursuivi d'une manière obscure, est arrivé à ses résultats les plus parfaits dans les œuvres de *Platon* et d'*Aristote* où, par une sorte de miracle d'équilibre, il y a comme un accord momentané entre les éléments émanés de la légende et la représentation logique des choses.

Dans le cours de mon travail, j'ai dû recourir à beaucoup d'hypothèses, mais je crois qu'on ne peut les éviter dans l'histoire de la philosophie grecque, car les textes sont insuffisants et trop souvent incomplets. J'ai tâché du moins que mes hypothèses soient vraisemblables et d'accord avec les faits ; j'ai cherché à me mettre au courant de tous les travaux antérieurs qui pourraient m'être utiles, je suis allé puiser des renseignements partout où je croyais en trouver, même dans les disciplines étrangères à la philosophie ; de sorte que si mon travail demeure hypothétique, j'espère qu'on ne pourra pas ne pas les trouver consciencieux.

Enfin, je ne saurais terminer sans rendre à M. *Brochard* l'hommage que je lui dois. C'est en effet dans ses leçons que j'ai puisé l'idée que j'ai mise en œuvre ; c'est à lui qu'elle appartient, et je le déclare ici très volontiers, avec reconnaissance.

M. *Croiset* loue la clarté, la limpidité, l'élégance de l'exposé que vient de faire M. *Rivaud*. — Pour ce qui est de l'idée générale de votre thèse, continue M. *le Doyen*, je suis d'accord avec vous ; je crois que la notion de matière n'est pas apparue nettement à l'esprit des Grecs. Mais je me demande s'il faut voir dans ce fait autre chose que la preuve du défaut d'abstraction que nous constatons chez ce peuple. C'est par un mouvement très lent, en effet, que leur esprit

est parvenu à se familiariser avec les abstractions. J'en donnerai comme exemple ce fait que les Grecs, qui déjà au temps d'*Homère* étaient des artistes en paroles, n'ont su distinguer les éléments grammaticaux du discours que du temps de *Périclès!* Cette lenteur dans la formation de la pensée abstraite s'explique par ce fait que les Grecs ont dû tout créer par eux-mêmes, sans subir d'influences extérieures, et que c'est par leurs propres moyens que, en philosophie, partis de la légende, ils sont arrivés à créer des systèmes peu solides peut-être, mais très élégants et très sublimes. Ainsi donc, je crois qu'il faut distinguer entre ce dont ils ont eu le sentiment très réel, mais confus, et ce qu'ils ont été capables d'analyser et de distinguer; et je dirai dès lors : ils n'ont pas eu de notion nette de la matière telle que nous l'entendons, mais cela tient uniquement au défaut d'aptitude à l'abstraction qu'ils ont manifesté aussi dans d'autres ordres de faits.

M. *Rivaud.* — Je ne reproche pas aux Grecs de n'avoir pas eu de théorie de la matière; et je suis convaincu, du reste, que s'ils n'ont pas réussi à fonder la physique, ce n'est pas parce qu'ils n'ont pas eu l'idée de la matière, mais parce qu'ils n'ont eu l'idée que d'une physique de la qualité, non de la quantité.

M. *Croiset* signale quelques fautes d'impression (exemple, p. 29, on lit deux fois « paysage » au lieu de « passage »), puis s'élève contre l'opinion que M. *Rivaud* soutient avec *Diels,* d'après laquelle *Phérécyde* serait postérieur à *Pindare.* M. *Croiset* s'occupe ensuite de quelques-uns des passages grecs que M. *Rivaud* a traduits, et sur l'interprétation desquels il fonde ses opinions. Pour ce qui est d'abord, dit-il, du *Vocabulaire de la physique,* sur beaucoup de points je suis d'accord avec vous, et je crois qu'en général vous avez bien vu le sens des termes dont se sert la physique grecque. Mais je vous reprocherai toutefois d'avoir limité vos recherches aux écrits des physiciens et des philosophes et de ne pas vous être assez occupé de l'usage courant de ces termes puisqu'aussi bien, en somme, ils ont été puisés par les philosophes dans la langue vulgaire. — Voici maintenant à ce sujet quelques observations de détail : dans la note de la page 259, où vous traduisez un passage de *Melissos,* vous comprenez mal le sens des mots ἰσχύν et εἶδη. Ce sens très simple, et absolument certain, c'est : une forme propre et une force intérieure. Ces mots ont ici la signification qu'ils ont dans la langue commune.

M. *Rivaud.* — Diels traduit ἰσχύν par : *Solidité.*

M. *Croiset.* — C'est certainement une erreur de traduction ; il faut

traduire par : *force*, avec tout le vague que ce mot a dans le langage populaire ; il ne faut pas raffiner. — M. *le Doyen* critique ensuite la traduction que M. *Rivaud* a donnée du mot φύσις. Vous pensez, dit-il, que ce mot a le sens que nous lui reconnaissons dans l'expression Περὶ φυσέως. Tel n'a pas été son sens à l'origine, et pendant très longtemps. Chez les *Ioniens*, les premiers qui s'en soient servis, il ne désigne pas « l'ensemble des choses » ; il signifie : *production*, origine. Nous le trouvons encore sous cette forme dans certains passages d'*Aristote* qui écrira par exemple : φῦσις τοῦ γάλακτος, origine du lait. L'expression Περὶ φύσεως signifie donc d'abord : la *production des choses*. Le problème, en effet, qui a le plus préoccupé d'abord ces premiers philosophes encore si près de la période de formation des théogonies, c'est : Comment les choses se sont-elles produites ?

M. *Rivaud* répond que sur le sens du mot φύσις il a suivi l'opinion de *Campbell*.

M. *Croiset*. — Je ne suis pas d'accord avec vous sur la théorie platonicienne de l'*opinion vraie*, δόξα ἀλήθης. Votre tendance, et cela s'explique par l'importance que vous attribuez au *Timée*, est de rapprocher le plus possible l'opinion vraie de ce que *Platon* appelle la science, et vous dites que, quoique distincte de celle-ci, elle s'en rapproche au point de ne plus guère s'en distinguer, quand elle peut être appuyée sur des raisons. J'ai sur ce point une opinion diamétralement opposée à la vôtre : je crois qu'il y a chez Platon une différence absolue entre la *science* et l'*opinion vraie*, non pas au point de vue pratique sans doute ; à ce point de vue, en effet, une évidente expérience montre à Platon que bien des gens qui n'ont aucune idée de la science voient juste et agissent correctement et avec habileté, grâce à la δόξα qui peut donc être appelée ἀληθής. Mais au point de vue théorique, même quand cette opinion est confirmée par des raisons, elle ne se rapproche pas de la science. Pourquoi donc ? Parce qu'il n'y a science que lorsqu'on fait intervenir les *Idées*.

M. *Rivaud*. — Si l'on établit cette distinction tranchée entre la science et l'opinion, il n'y a plus, chez Platon, de science réelle. Or, l'objet de Platon a été de créer une science pratiquement utile.

M. *Croiset*. — Je ne crois pas du tout que Platon ait voulu fonder une physique scientifique au sens où je crois qu'il entendait la science ; une morale et une politique, oui ; une physique, je ne crois pas.

M. *Rivaud*. — Mais alors la physique ne conserve plus chez lui aucune place, aucune valeur !

M. *Croiset*. — Mais où trouvez-vous une physique chez Platon ?

Dans le *Timée*. Qu'est-ce que le *Timée?* Vous croyez que c'est une partie importante de l'œuvre de Platon; je ne suis pas de votre avis; et je ferai remarquer que Platon lui-même nous dit que dans ce dialogue il est question seulement du Vraisemblable, non de la science. Pour moi, il me paraît évident que Platon, après avoir imaginé des théories de détail qu'il considère comme scientifiques (âme, immortalité, morale, etc.), a éprouvé le besoin de faire la synthèse de toutes ses spéculations et de nous donner une idée de l'ensemble des choses; et, avec cette imagination étonnante et vraiment merveilleuse qu'il a, il esquisse, en tenant compte des théories scientifiques particulières qu'il croit avoir précédemment démontrées, une vue synthétique du tout aussi vraisemblable que possible.

M. *Rivaud*. — Il me semble que, à l'encontre de cette opinion sur le *Timée*, et pour démontrer que Platon devait le considérer comme une œuvre sérieuse et vraiment scientifique, on peut faire remarquer que la physique exposée dans cette œuvre n'est pas plus enfantine ni plus grossière que celle de son époque et qu'elle peut être considérée comme l'expression de la science de son temps.

M. *Croiset*. — Je ne conteste pas que le *Timée* ne contienne l'expression de ce que nous appellerions, nous, la science de l'époque de Platon; mais je soutiens que, aux yeux de Platon et étant donné la manière dont il concevait la science, il ne pouvait attribuer une valeur scientifique aux développements du *Timée*. Car, à ses yeux, il n'y a de science que celle qui fonde la connaissance des objets changeants sur leur rapport avec quelque chose qui ne change pas, c'est-à-dire avec les idées éternelles. Or, il n'y a rien de tel dans le *Timée*.

M. *Rivaud* croit que chez Platon, au-dessous de la science parfaite, suprême, dont parle M. *Croiset*, il y a place pour d'autres sciences moins parfaites, pour une hiérarchie de sciences. — De plus, M. *Rivaud* insiste sur nos raisons de croire à l'importance du *Timée* : d'abord le grand cas qu'en faisaient les anciens; et puis aussi, dans cette œuvre même, l'opinion favorable que Platon semble en avoir, etc.

M. *Croiset*. — Pour ce qui est des témoignages des anciens, la plupart sont sans valeur; les commentateurs grecs, vous le savez, sont le plus souvent bien intelligents et confus. Quant à la satisfaction que Platon a pu avoir de son œuvre, elle était légitime, mais elle ne prouve pas qu'il la considérait comme scientifique. — M. *Croiset* termine en faisant quelques remarques sur la théorie de la ὕλη, à propos du second texte d'Aristote cité à la page 292. Dans ce texte

M. *Rivaud* a traduit τὸ μεταληπτικόν par l'*intervalle*. Tel n'est pas le sens de ce mot ; il signifie toujours en grec : *qui participe*. La χώρα, c'est donc « ce qui participe (aux Idées) ». Il en résulte qu'il est impossible d'admettre l'interprétation que M. *Rivaud* fonde sur une traduction autre que celle-là.

M. *Rivaud*. — Le texte d'Aristote est en effet ce qu'on peut invoquer de plus fort contre mon interprétation qui rapproche χώρα et μεταληπτικόν. J'ai cru pouvoir néanmoins la présenter, parce qu'elle s'appuie sur le *Timée*.

M. *Brochard*. — Avant de parler de votre thèse, je voudrais dire deux mots de vous-même. Vous êtes un de nos anciens élèves ; vous nous êtes arrivé admirablement préparé par un maître auquel je tiens à rendre hommage, le regretté M. *Hannequin*. Vous avez été reçu premier à l'agrégation ; vous avez ensuite passé un an à Berlin où vous avez travaillé sous la direction de M. Diels, puis vous êtes allé à Hanovre commencer le travail qui aboutira à la publication des œuvres complètes de Leibniz. Vous y avez déployé un zèle admirable, et je saisis ici l'occasion de vous adresser tous nos remerciements. Vous nous apportez maintenant une étude très remarquable, très surprenante, très sûre, où vous remuez une masse considérable de documents avec une agilité et une aisance qui sont vraiment dignes d'admiration. Et en nous rappelant que vous avez été notre élève, nous ne pouvons nous empêcher d'éprouver quelque fierté à voir comment vous avez profité de notre enseignement.

Mais il faut que je vous adresse aussi des critiques. Je dirai d'abord que vos conclusions ne se dégagent pas avec une entière netteté ; et de plus, je me suis demandé s'il n'y a pas quelque disproportion entre tout le travail que vous avez dû fournir et les résultats auxquels vous aboutissez. De plus, je me demande pourquoi vous avez disloqué l'*école éléatique*. Je ne vois pas pourquoi vous rattachez *Xénophane* aux Pythagoriciens, puisque, d'autre part, vous indiquez vous-même beaucoup de points de ressemblance entre lui et les Éléates. D'un autre côté, vous traitez un peu légèrement *Zénon d'Élée* et *Mélissus*. Je vous abandonne celui-ci qu'Aristote appelle un *lourdaud* : φορτικός. Mais pour Zénon, je trouve que vous ne lui accordez pas l'estime qui lui est due ; vous le traitez de sophiste, et vous méprisez ses arguments ; oubliez-vous donc qu'ils ont été pris en considération par tous les grands philosophes, qui leur ont fait les honneurs de la discussion et qu'on ne saurait, en somme, discuter les problèmes de l'infini et du continu sans examiner ses arguments ?

M. *Rivaud*. — Si j'ai ainsi disloqué l'école éléatique, c'est pour des

raisons chronologiques et aussi logiques, car il m'a semblé que les derniers Éléates étaient plus près des sophistes que des fondateurs de l'école. Je dois du reste reconnaître que la chronologie que j'ai adoptée est incertaine et que, pour l'établir, j'ai été parfois déterminé par des considérations systématiques ; je m'en rends compte maintenant ; et peut-être, dans le cas particulier dont il s'agit ici, ai-je eu le tort de me laisser guider par des raisons internes de ce genre.

M. *Brochard.* — Je passe maintenant à la question de la χώρα. Vous avez marqué l'opposition entre l'interprétation de *Zeller,* qui identifie la χώρα avec l'espace vide, et la mienne. Mais vous n'avez pas exposé les objections que j'avais dirigées contre l'opinion de Zeller. Je les rappellerai donc. En premier lieu, Zeller fait remarquer que dans le passage du *Timée* qui nous occupe ici Platon appelle la ὕλη réceptacle, matrice, mère, nourrice, χώρα. Et Zeller montre que χώρα entendu au sens d'espace vide s'accorde avec l'épithète de *réceptacle,* etc... Mais cela ne prouve rien. Supposons en effet que la matière de Platon doive s'entendre en un sens qualitatif, et qu'elle soit le *devenir,* qui, comme tel, revêt des formes différentes, on pourra dire qu'il *reçoit* ces formes, et par conséquent aussi qu'il est un *réceptacle.*

En second lieu, reportons-nous à la théorie des triangles exposée dans le *Timée :* Platon nous dit que pour préparer l'intervention des Idées le Démiurge introduit des triangles. Zeller nous dit : C'est l'espace. Mais en quel sens faut-il l'entendre ? Ce ne peut être l'espace au sens cartésien, puisque en ce sens il est une substance. Est-ce alors l'espace vide de Démocrite ? Mais en quoi l'espace vide peut-il fixer des triangles ? Vous représentez-vous le Démiurge piquant des triangles dans le vide ? Il n'y a pas de place pour le vide dans un système comme celui de Platon, qui le nie formellement, et le vide étant un non-être absolu, on ne comprendrait pas comment sa présence rendrait plus intelligible l'apparition des triangles. De plus, le vide n'a pas de dimensions tandis que l'étendue doit en avoir. Enfin, si d'une manière quelconque la χώρα platonicienne est l'espace, comment Platon peut-il nous dire qu'elle est si difficile à connaître et à comprendre ? Ce n'est pas de l'espace entendu au sens cartésien, ni du vide de Démocrite, qu'on peut dire qu'ils sont difficiles à connaître et à comprendre.

Ces raisons, me semble-t-il, sont fortes. Mais peut-être ne suffiraient-elles pas à elles seules à me faire rejeter l'opinion de Zeller, si je n'en trouvais d'autres, décisives celles-ci, dans des textes d'*Aristote,* ceux-là mêmes que Zeller invoque à l'appui de sa propre thèse ! L'erreur d'interprétation de Zeller semble provenir ici de ce qu'il aurait

oublié le contexte. D'après Zeller, Aristote nous apprend (*Physique*, IV, 2, 209 b 11) que Platon dit que la matière et l'espace sont la même chose ; et il ajoute que, selon certains auteurs, le vide et le lieu (κένον καὶ τόπος) sont la même chose. Dans ce second texte, Platon n'est pas nommé, mais Zeller n'hésite pas à dire que c'est bien de lui qu'il s'agit ici. Mais, si l'on se reporte au contexte, on voit, sans qu'il soit possible à mon avis d'en douter, qu'il s'agit ici non pas de Platon, mais des atomistes et des pythagoriciens. Ce second texte doit donc être écarté.

Reste le premier. Or, quoique Zeller, qui est déjà par lui-même une autorité très considérable, soit en outre approuvé aussi par Natorp et Gomperz, j'oserai dire qu'il a commis ici un contresens et même deux. Dans ce texte, Aristote cherche ce que c'est que le *lieu* et il nous dit que les philosophes ont bien vu que c'est quelque chose (εἶναί τι τὸν τόπον), mais que Platon est le seul qui ait essayé de dire ce qu'il est (τί δ'ἐστὶν οὗτος μόνος ἐπιχείρησεν εἰπεῖν) et qu'il l'a défini en disant que c'est la matière, la ὕλη. Il résulte donc de ce texte que Platon, au dire d'Aristote, a défini le lieu par la ὕλη, par la matière, et non pas, comme le dit Zeller, celle-ci par celui-là. Tel est le premier contresens de Zeller. Voici maintenant le second. On ne doit pas traduire comme il le fait, τόπος, le lieu, par : l'espace. Le lieu n'est pas l'espace ; c'est ce qui environne un corps ; c'est la limite de ce corps. Quant à la χώρα, c'est l'intervalle compris entre les limites d'un corps. Telles sont mes objections contre la thèse de Zeller, et, j'ai à peine besoin de vous le dire, en partie contre la vôtre.

M. *Rivaud*. — Vous m'avez reproché d'interpréter Platon à peu près comme l'interprète Zeller, c'est-à-dire d'avoir rapproché la χώρα de l'espace. J'ai distingué chez Platon deux théories : la théorie de la χώρα, ensuite une théorie analogue à celle d'Aristote sur le réceptacle ou la matière. Mais sur la théorie de la χώρα, je ne pouvais manquer de tenir compte des textes où Platon montre que les qualités se fixent sur la χώρα. Je ne vais pas jusqu'à dire que la χώρα c'est l'espace vide, mais je crois que Platon a conçu l'espace vide ; et je pense qu'on peut expliquer qu'il ait dit que c'est une chose difficile à concevoir, il suffit pour cela de se rappeler que l'atomisme qui posait l'existence de l'espace vide venait à peine de se formuler, et qu'il paraissait en opposition avec toutes les affirmations des métaphysiciens selon lesquels le non-être ne peut exister. Ces affirmations, Platon les a combattues sous deux formes : en admettant l'existence du non-être (dans sa théorie de la connaissance) et en admettant l'existence de l'espace vide.

M. *Brochard*. — Quant à moi, je persiste à croire que la χώρα est

non pas l'espace vide, mais *un je ne sais quoi* d'insaisissable. Il y a telle épithète que lui applique Platon, qui ne s'expliquerait pas si l'on admet que c'est l'espace vide. Comment comprendre, par exemple, que Platon l'appelle « la nourrice du devenir ». Ce serait, si j'ose dire, une nourrice un peu sèche !

La vérité est, à mon sens, qu'il y a bien chez Platon une idée de la matière, mais qu'il faut savoir l'entendre ; je crois que la matière de Platon c'est quelque chose de non encore spécifié, puisque c'est la condition de l'application des formes ; de sorte qu'il faudrait distinguer deux espèces de *devenir :* une sorte de devenir premier, avant le devenir spécifié ; de même, on doit admettre une matière non encore spécifiée. Cette idée de la matière que nous trouvons chez Platon doit donc être conçue non pas en fonction de la quantité, mais en fonction de la qualité du changement ; elle est, en somme, le devenir même ; et c'est pourquoi Platon nous la représente comme toujours agitée et en mouvement (ἀεὶ ταλαντουμένη και σειόμενη) ; c'est en somme, au fond, ce que l'on pourrait, en forgeant un barbarisme, appeler l'*altérité*. C'est parce qu'elle est essentiellement le devenir, le changement, que Platon dit qu'elle est difficile à concevoir. On comprend aussi, grâce à cette interprétation, que Platon dise de la χώρα qu'elle participe de l'intelligible, de la façon la plus difficile à concevoir, car elle participe à l'idée de l'autre (θατέρου φύσις). Cette interprétation a, de plus, l'avantage de rattacher le *Timée* au *Sophiste* et aux thèses essentielles du platonisme.

M. *Rivaud* remarque que, à l'encontre de l'interprétation de M. *Brochard,* on peut faire valoir que la χώρα est définie par endroits en des termes qui se rapportent plutôt à une réalité mathématique.

M. *Brochard.* — Dites plutôt à une réalité *logique*. Je dois rappeler aussi que, selon Aristote, la matière c'est l'ἄπειρον, la synthèse du grand et du petit, c'est-à-dire de deux contraires. Ici aussi, vous le voyez, nous avons affaire à une conception qualitative de la matière. Et en somme, c'est bien du point de vue de la qualité qu'est conçue toute la physique platonicienne et, quelle que soit la valeur scientifique de ce point de vue que l'on ne doit pas vouloir rejeter uniquement parce qu'il est différent de celui de notre science, il reste, en définitive, que la conception de la matière chez Platon se rapporte à ses théories logiques et dialectiques.

D'un autre côté, continue M. *Brochard,* vous avez été amené, au cours de votre exposé, à parler du *Politique*, du *Théète*, du *Philèbe*, du *Parménide*, du *Sophiste*. Mais vos analyses sont trop brèves et, en ce qui concerne notamment ces deux derniers dialogues, elles n'en

dégagent pas assez nettement les thèses. A mon avis, le *Parménide* est d'abord une plaisanterie, ainsi que Platon lui-même l'indique ; il s'amuse à des subtilités et à des sophismes. Mais ce dialogue contient aussi une thèse sérieuse que voici : il est impossible de comprendre, non pas, comme vous le dites, le devenir, mais la *participation*. En effet, si on admet l'Être de Parménide en un sens absolu en dehors de toute participation, on n'en peut rien dire ; si, d'un autre côté, on suppose une participation entre l'Un et les autres choses, alors on peut en affirmer n'importe quoi. Dans les deux hypothèses, la *participation* ne peut être admise, puisqu'elle empêche la possibilité de toute pensée logiquement valable. Telle est la difficulté qu'expose, avec un grand luxe de subtilité, le *Parménide*, mais sans donner aucune solution. C'est dans le *Sophiste* que l'on trouve résolues les difficultés du *Parménide*. Dans le *Parménide*, les termes étaient pris dans leur sens absolu ; et la maxime de Parménide : « l'Être est, le non-être n'est pas », était posée sans restriction aucune. Dans le *Sophiste*, au contraire, il s'agit d'apporter à la formule éléatique les restrictions nécessaires ; ainsi que le dit Platon, il faut s'attaquer à Parménide lui-même et prouver par violence que en quelque façon le non-être est, et que à son tour aussi, en un sens, l'être n'est pas (1). Il rend ainsi possible la *participation*, sans laquelle ni la pensée ni le langage ne sont possibles ; mais il montre que cette participation ne se fait pas au hasard, mais qu'elle est soumise à des règles. Et de cette manière, le *Sophiste* résout le problème qu'avait posé le *Parménide*, en admettant l'existence du non-être, c'est-à-dire en atténuant la raideur des maximes éléatiques. Telle est la théorie que vos trop brèves analyses de ces œuvres de Platon n'exposent pas assez clairement.

M. *Rivaud*. — J'ai dû me limiter ; je me suis contenté d'indications aussi brèves que possible sur tout ce qui a trait à la logique et à la théorie de la connaissance ; ce que j'ai surtout cherché dans les œuvres de Platon, ce sont les indications qu'elles peuvent contenir relativement au monde sensible.

M. *Brochard* termine en renouvelant ses éloges.

M. *Espinas*. — Vous avez une merveilleuse facilité d'analyser, de disséquer les idées ; peut-être devrez-vous vous surveiller afin d'éviter l'excès. Je ne vous ferai que des objections de détail. A propos

(1) *Sophiste*, 241 D. Voici le texte : « Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ. »

de la δύναμις, vous n'avez pas cité les textes où Xénophon emploie ce mot, notamment le passage où Socrate dit qu'il faut que chacun apprenne à connaître ses aptitudes, afin de savoir de quoi il est capable.

M. *Rivaud.* — Le mot δύναμις a été très souvent employé; certains passages ont pu m'échapper.

M. *Espinas.* — Il y a chez Xénophon des textes fort importants pour cette question. Je signalerai encore un long passage de l'*Économique,* où le mot δύναμις se trouve en connexion avec les mots φύσις et ἔργα. L'idée dominante de ce passage c'est que, pour assurer l'unité de la vie domestique, le θεός a mis dans chacun des membres de la famille des aptitudes (δύναμεις) différentes, dont l'ensemble est indispensable à la vie de la famille, de sorte que les individus qui les possèdent, ne pouvant se passer les uns des autres, sont obligés de vivre ensemble. On trouve en somme dans ce morceau une idée qui revient souvent chez Xénophon : que, dans toutes les pratiques il y a un fond primitif, un ensemble de tendances natives qui nous permettent d'accomplir certains actes sans apprentissage préalable. Cette idée fait le fond de la théorie finaliste. On la retrouve aussi chez Platon, avec le même mot : δύναμις. Il me paraît qu'il aurait été bon de faire figurer cette série de textes dans la partie de votre livre où vous parlez de la δύναμις.

M. *Rivaud.* — Je ne me suis occupé du mot δύναμις que dans son sens purement physique, et seulement en ce qui concerne le devenir.

M. *Espinas.* — Ces textes sont importants. Ils pourraient servir à une étude qui est encore à faire, et qui est d'une importance capitale : expliquer comment ont pu se former les conceptions d'Aristote, et notamment sa théorie de la volonté qui, dans l'état actuel de nos connaissances, ne semble préparée par rien, et sa conception de la hiérarchie des êtres.

A propos des *Sophistes,* vous n'auriez pas dû renouveler le reproche qu'on leur a trop souvent fait, d'avoir accepté de l'argent en paiement de leur enseignement. Nous sommes, je pense, débarrassés de ces préjugés antipécuniaires. Les sophistes enseignaient à leurs élèves des arts très utiles; il est tout naturel qu'ils se soient fait payer leurs leçons. Vous êtes fonctionnaire, et je pense que vous n'éprouvez aucune honte à toucher votre traitement. — De plus, vous dites que les *Sophistes* étaient des praticiens, non des savants : mais ignorez-vous donc que toute pratique nouvelle suppose avant elle des connaissances nouvelles?

M. *Rivaud.* — Que les Sophistes aient fait payer leur enseignement, je l'ai constaté, mais je ne leur en ai pas fait un reproche, et je n'avais pas de raison pour le faire.

M. *Boutroux* montre que M. *Rivaud* a donné au mot νόμοι employé par Démocrite un sens trop étroit. Souvent, en effet, le mot νόμος est pris dans le sens de : *usage*. D'ailleurs, dans le passage auquel je fais ici allusion (pp. 159 et suiv.), vous avez raison de montrer que νόμος a le sens de *loi*, c'est-à-dire de quelque chose qui est imposé du dehors. Mais, ajoute M. *Boutroux*, quand vous essayez de caractériser ce νόμος, je ne suis plus d'accord avec vous ; car vous dites que, selon Démocrite, les qualités sensibles sont réelles au même degré que les autres ; je ne saurais l'admettre, car le texte de Démocrite montre que les qualités sensibles sont une combinaison résultant à la fois de l'action des éléments matériels et de notre esprit.

M. *Rivaud*. — J'ai voulu dire simplement que les qualités que nous appellerions qualités du second ordre sont réelles, quoique dérivées.

M. *Boutroux*. — Ce que veut démontrer Démocrite, c'est seulement que les qualités sensibles ne sont pas dans les corps extérieurs. De sorte que votre manière de traduire la pensée n'est pas positivement fausse, mais elle détourne notre attention de la thèse que Démocrite soutient ici, et qui eut, par la suite, tant d'influence.

Votre thèse aboutit à des idées peut-être un peu trop générales par rapport à votre travail, mais intéressantes. Vous montrez le lien étroit qui unit le mythe et la philosophie ; cette théorie, d'après laquelle toute philosophie pourrait être considérée comme une sorte de scolastique rationaliste de tout ce qu'admettait la foi, est intéressante ; elle fait penser à une théorie de la science et de la pensée commune, présentée par *H. Spencer* : les mythes et les croyances religieuses viennent de l'esprit humain encore dominé par l'imagination et les sens ; et c'est pourquoi la raison philosophique peut trouver son compte dans ces créations d'une raison spontanée qui s'enveloppe encore des voiles de l'imagination ; les religions ne viendraient donc pas de quelque source extérieure à la raison. De même que *Kant* dit : nous trouvons des lois dans la nature parce que c'est nous qui les y mettons, de même, la théorie en question dit : la philosophie se retrouve dans les religions et dans les mythes parce que c'est la raison qui les a faits. Telle est l'idée à la confirmation de laquelle tend votre travail. Je n'examine pas ici si vous n'exagérez pas la part de vérité qu'il peut y avoir dans cette théorie.

M. *Rivaud*. — Je ne confirme cette théorie que sur un point particulier : les mythes physiques et les doctrines physiques. Mais je ne prétends pas généraliser ; car, à côté de ces mythes, il y en a d'autres où la raison ne pouvait se reconnaître.

M. *Boutroux*. — Même avec ces restrictions et en limitant votre

thèse aux conceptions dont vous parlez, je ne trouve pas que vous la démontriez suffisamment ; j'ajoute que vous avez à l'établir contre tous les historiens, même contre le plus récent de tous, contre Gomperz.

Vous dites qu'en somme la philosophie grecque a été très pessimiste. Ceci encore me paraît trop général. Pour moi, il me semble qu'on pourrait dire que la philosophie grecque est une réaction contre le pessimisme, une affirmation que l'intelligence est le bien et que, à cause de cela, elle doit être la plus forte et dominer l'ἀνάγκη et les forces désordonnées que l'on considérait comme les lois premières du monde. Est-ce que la philosophie grecque n'est pas l'affirmation de la puissance de la raison ? Je dis : « de la puissance », non « de la toute-puissance », car de même que dans une œuvre d'art la matière ne peut être tout entière vaincue, de même, dans les doctrines dualistes des Grecs, la puissance de la raison est toujours limitée par un principe antagoniste. Mais néanmoins ces philosophes se sont efforcés d'élargir toujours la puissance de l'intelligence et de faire dominer le bien ; les systèmes de Platon, d'Aristote et des Stoïciens en font foi.

M. *Rivaud.* — La pensée grecque est restée dominée jusqu'au bout par l'idée qu'il y a une fatalité que la raison ne peut vaincre.

M. *Boutroux.* — Elle ne peut pas la vaincre d'une manière tout à fait complète, de même que l'artiste ne peut pas vaincre absolument la matière ; mais il la domine pourtant. De même, dans la philosophie grecque, la raison ne peut pas complètement réduire l'ἀνάγκη, mais elle étend de plus en plus son empire ; des deux forces antagonistes, le νοῦς et l'ἀνάγκη, celle-ci domine d'abord, mais finit par être vaincue.

M. *Rivaud.* — Mais avec la raison, c'est encore l'ἀνάγκη qui triomphe : c'est l'ἀνάγκη de l'intelligible.

M. *Boutroux.* — La nécessité intelligible était, aux yeux des Grecs, d'un ordre tout à fait différent de ce qu'ils appelaient l'ἀνάγκη, qui était la fatalité aveugle et désordonnée, source de leur pessimisme. La nécessité rationnelle était au contraire, à leurs yeux, synonyme d'ordre, d'harmonie, de finalité.

M. *A. Rivaud* a été déclaré digne du grade de *docteur ès lettres,* avec la mention : *très honorable.*

PAUL FONTANA.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

LA TRIADE DE LA RÉALITÉ

La connaissance résulte en nous d'une élaboration opérée par analyse et synthèse au sein des états de conscience. Elle se révèle comme une chose qui n'est pas purement passive, mais à laquelle participe un agent actif qui nous est propre. Le travail de redistribution opéré au sein de la conscience prend pour points d'appui quelques notions fondamentales, sorte de moules, de gabarits, d'étalons sans lesquels ne pourraient s'établir, au sein du tourbillon chaotique des impressions, l'ordre et la précision nécessaires à toute connaissance tant soit peu claire.

Ces notions : substance, accident, cause, effet, relation, qualité, essence, quantité, temps, espace, force, résistance, intensité, action, passion, plaisir, douleur, etc., d'où viennent-elles et à quelle réalité peuvent-elles répondre ? C'est là le problème fondamental qui est le pivot de tous les systèmes philosophiques qui s'est présenté sous diverses formes et n'a jamais trouvé de solution complète. D'après les uns, ces notions générales sont le résultat unique de nos expériences et tiennent toute leur valeur de leur commodité, ce sont des manières arbitraires de grouper les choses. D'après les autres, elles sont inhérentes à la constitution de notre esprit : ce sont les formes de la pensée que nous imposons aux données d'un monde extérieur dont les formes propres nous demeurent impénétrables. D'autres enfin considèrent ces notions comme les lois objectives de l'univers, lois qui sont aussi celles de notre esprit, qui est lui-même partie intégrante de l'univers.

Et lorsque le contact avec le monde extérieur nous fait entrer en vibration, nous découvrons à la fois notre modalité propre et celle des objets qui l'ont harmoniquement éveillé, en

même temps que le rythme du choc nous découvre la double face du moi et du non-moi.

Cette dernière opinion nous semble la plus vraie. Elle contient en elle la synthèse des deux autres en y ajoutant quelque chose de plus.

I

Il est vrai que les notions générales se construisent peu à peu au contact des choses et par conséquent au moyen des matériaux de l'expérience. Mais cela ne prouve pas que leur constitution soit fortuite. L'expérience n'est pas quelconque, et si ces notions se forment de telle manière plutôt que de telle autre, c'est que, parmi les données expérimentales, il y a des groupements beaucoup plus fixes, beaucoup plus fréquents que d'autres. Sans cette prédominance de certaines formes, aucune notion stable n'eût pu se former.

Le fait même de cette prédominance nous fait pressentir qu'il existe au sein des choses une raison, une puissance qui oriente dans certaines directions le flux indéterminé des choses abandonnées au hasard. Et ainsi les notions générales se construiraient-elles en nous d'elles-mêmes sans aucun apport actif émanant de notre propre fond qu'elles nous attesteraient l'existence de certaines lois objectives.

La croyance en une sélection au sein d'une infinité de possibilités indéterminées est invincible ; sans elle il n'y aurait ni science, ni pratique de la vie possible, car on ne pourrait jamais prévoir quoi que ce soit, la fréquence d'un fait ne donnant jamais le droit d'inférer la moindre probabilité.

Bien au contraire, la loi mathématique des probabilités rendrait moins probable le retour d'un fait qui s'est présenté fréquemment. Il est donc nécessaire qu'un pouvoir effectif intervienne pour amener le cosmos à un état qui est en flagrante contradiction avec la nécessité mathématique et qui justifie par l'expérience la croyance sur laquelle sont basées la science et la vie pratique. Sans prévision et sans généralisation l'activité et la connaissance s'évanouissent.

Toute prévision qu'un fait habituel se renouvellera est au contraire fondée sur ce principe qu'il existe objectivement des voies de moindre résistance des déterminations privilégiées, et cette sélection ne peut être qu'attribuée à un pouvoir effectif choisissant dans le champ indéterminé offert par le hasard. Ce choix définit certaines formes et rend le cosmos intelligible en le tirant de la confusion chaotique. La sélection des formes révèle donc à la fois dans le cosmos l'intervention d'un principe actif extraphénoménal qui y apporte l'intelligibilité : et ainsi intelligence et activité se trouvent liées.

Est-ce à dire que parmi les combinaisons réalisées il n'y en ait pas qui résultent du hasard, autrement dit, d'une rencontre fortuite d'impulsions diverses n'ayant entre elles aucun lien, ni dans leur génération ni dans leur finalité? Il ne faut pas considérer le hasard comme dû à notre pauvre ignorance. Le hasard existe et intervient d'une certaine façon, il subsiste au sein de l'univers dans la mesure où persiste un résidu de désordre et de chaos, et l'activité rationnelle et ordonnatrice qui rend le monde intelligible, en y déterminant des formes et des lois, tend sans cesse à éliminer le hasard.

L'erreur consiste à généraliser le rôle du hasard et à ne considérer le rationnel que comme un résultat du hasard. Tout à l'heure nous avons vu que si l'on considérait la répétition d'un fait comme due au hasard, la nécessité mathématique devait tendre à lui enlever sa prépondérance, et qu'une autre force était nécessaire pour la confirmer. Si maintenant on considère la variété de divers faits comme due au hasard, il ne pourra résulter de cette diversité un ordre, une harmonie, un état intelligible qu'en vertu d'une influence unificatrice qui est le contraire du hasard.

Dans tous les cas, en face du hasard se dresse une loi, un principe d'unification et d'ordre : le hasard seul ne peut donner que désordre inintelligible. Mais il n'est pas cependant non existant ; son existence est seulement relative à un système déterminé.

Prenons un exemple : un chasseur tire sur un oiseau qui vole et l'atteint. Pour l'oiseau, il y a hasard, il a passé par hasard juste au moment et au lieu où se trouvait le projectile.

L'arrêt dû à sa chute ne dépend nullement de la direction de sa trajectoire, ni du mouvement de ses ailes. Pour le chasseur, il n'y a pas hasard, car il a choisi au sein de l'espace la direction dans laquelle il a envoyé son projectile en vue d'atteindre l'oiseau. — Supposons maintenant que le chasseur ait tiré les yeux bandés, sans but : il y a hasard pour le chasseur comme pour l'oiseau. La rencontre du projectile et de l'oiseau dépend mathématiquement de certains rapports de vitesse et de direction, mais le mouvement du projectile et celui de l'oiseau considérés isolément n'ont rien en eux qui puisse motiver la rencontre ; ce sont deux systèmes d'actions et de choses qui n'ont aucun lien génétique ni téléologique : un élément étranger à l'un et à l'autre de ces deux systèmes les a réunis et liés ensemble ; par rapport à ces deux systèmes, il y a hasard. Il n'y a plus hasard par rapport à un système plus vaste.

Or, ce qui établit le lien entre tous les systèmes étrangers entre eux, ce qui est par rapport à ces systèmes le domaine du hasard, c'est le temps et l'espace ; ces deux formes de la connaissance. Ceci nous conduit à pénétrer plus avant la nature de ces deux entités, qui sont les formes primordiales non seulement de la pensée, mais encore du cosmos ; formes primordiales, c'est-à-dire les premiers jalons de l'activité rationnelle au sein du chaos, jalons qui permettront l'élimentisation et ensuite la configuration des formes individuelles. Cette doctrine est celle de Boehme, de Saint-Martin et de tous les hermétistes.

Grâce au temps et à l'espace, les systèmes partiels qui ne sont reliés entre eux par aucune loi générale arrivent à se rencontrer, et leurs chocs, fortuits par rapport à eux-mêmes, mais non par rapport au système général du temps et de l'espace au sein duquel ils évoluent, engendrent des combinaisons qui sont des résultantes rationnelles de la structure de chacun des systèmes et des conditions de temps et d'espace dans lesquelles s'accomplit la conjonction. Nous ne pouvons ici montrer le lien de nature qui existe entre la constitution d'un système d'objets et celle du temps et de l'espace. Il suffit de montrer comment l'expérience atteste par elle-même la valeur objective des lois et des notions générales.

Néanmoins ces notions ne peuvent prétendre à exprimer d'une façon exacte la nature des principes effectifs de l'univers, cela à cause de notre expérience toujours incomplète et évoluant sans cesse avec le monde qui lui-même évolue. De là le caractère relatif et transitoire dans une certaine mesure de ces notions qui doivent évoluer avec la science. Mais leur vérité relative n'empêche pas que ce sont des points de repères nécessaires : leur définition précise, tout en les écartant de la rigoureuse vérité, a l'avantage de révéler plus clairement le quantum de leur inexactitude ; et leur abandon entraîne la science à des ambiguïtés constantes, sources des plus graves erreurs.

II

La thèse qui voit dans les notions générales des formes propres de notre esprit est dans le vrai en ce que ces formes ne sont pas perçues d'une manière sensible et immédiate dans les objets, qu'elles ne se trouvent exactement remplies dans aucun objet et que l'esprit les tire de son propre fond où elles subsistent dans leur pureté. Mais ces notions considérées comme immuables et parfaitement définies sont le résultat d'un travail antérieur et expérimental. Elles deviennent ensuite isolées, distinctes des objets et pouvant leur servir de mesure. Leur fixité est bien une œuvre de la pensée ; mais cette œuvre s'est accomplie à la fois suivant les lois de l'esprit et suivant les données expérimentales. Elles sont donc le résultat d'une combinaison entre : 1° les données expérimentales qui nous fournissent l'expression des lois réelles de l'univers, mais d'une manière partielle, incomplète, et se rectifiant toujours — et 2° d'autre part, les lois d'opération qui tiennent à la nature de notre esprit ; et ce dernier élément offre une certaine fixité due à la permanence du même moi en face des expériences variées. Mais la variété des expériences et la fixité de l'esprit sont l'une et l'autre relatives.

Il ne faut donc pas attribuer le caractère purement phénoménal et accidentel à tout ce qui est externe et le caractère de

loi immuable à tout ce qui est interne. Les lois que nous découvrons dans les choses ne sont pas purement subjectives, sans quoi nous ne pourrions pas mesurer par elles le monde extérieur ! Or, si cette mesure se vérifie souvent comme à peu près juste, cela prouve que les lois de notre esprit s'appliquent à peu près au monde extérieur. Les écarts prouvent que les lois de notre esprit ne sont pas rigoureusement adéquates à celles du monde extérieur, et il doit en être ainsi pour deux raisons : 1° parce que la nature de notre esprit représente une des différenciations spéciales de l'univers, donc une altération, une dérivation des lois universelles; 2° parce que les lois formées dans notre esprit dépendent de ses expériences incomplètes.

Quant au caractère relativement inné de ces notions, il est admirable en ce sens que l'existence déjà assez développée de ces notions semble nécessaire pour réaliser les connaissances les plus élémentaires. Mais il ne faut pas oublier que cette innéité peut être le résultat de l'hérédité. Ainsi s'explique l'apparente indépendance des données de l'esprit et des données expérimentales. Ces données de l'esprit résultent d'expériences antérieures et, dès nos premières expériences personnelles, nous avons à leur opposer le résultat des expériences les plus répétées d'une série de générations. Les données héréditaires représentent donc ce qu'il y a de plus permanent dans l'expérience. Elles constituent ainsi les formes de l'esprit, et, par conséquent, les formes de l'esprit corrigent les données expérimentales en les rapprochant davantage des lois universelles (tout au moins en fonction de leur développement dans le temps).

Les formes de l'esprit s'opposent aux formes du monde extérieur actuel, mais elles représentent un résumé du monde antérieur ; les lois de l'un et de l'autre dérivent des mêmes principes généraux, et l'on comprend que les notions intelligibles soient applicables au monde extérieur et vérifiées par elles. Mais la formation de l'esprit se continue par l'expérience, et ses notions fondamentales doivent évoluer ; elles présentent ainsi toujours un élément variable et transitoire uni à un élément fixe. La métaphysique doit chercher à dégager cet élément fixe. Elle doit opérer une sorte de calcul différentiel sur les notions fondamentales. C'est faute d'avoir distingué l'élément

fixe d'avec l'élément accidentel dans les rapports entre le monde et l'esprit que l'on a battu en brèche toutes les notions fondamentales de l'esprit.

Et cela parce qu'on a voulu réduire les notions fondamentales aux données pures de l'expérience qui ne peuvent donner que des approximations. C'est par un procédé étranger à l'expérience émanant de la force et de la raison qu'on peut seulement passer à la limite et établir une notion générale définie. La science ne fournira donc jamais la solution des problèmes métaphysiques : elle donnera seulement des éléments approchés, des circonstances qui aideront la raison à trouver le moyen par lequel la loi peut être découverte.

On a confondu les valeurs approchées avec les limites, et on a nié l'existence de ces notions-limites parce qu'on ne les atteint pas par le processus des approximations expérimentales. Or, la raison conçoit ces notions-limites comme elle conçoit les différentielles, et ces notions-limites répondent à des réalités tout comme les différentielles, réalités qui ne sont pas sensibles mais intelligibles.

III

Il est utile de préciser ici le sens de deux mots que nous avons employés : la *Raison* et la *Loi*.

J'appelle *raison* la faculté que possède l'esprit de se placer en dehors de ses propres représentations et de penser quelque chose dont toute représentation ne soit qu'une imitation approchée ; en un mot, la faculté d'atteindre les limites de la représentation et de concevoir leur au-delà. C'est bien là la raison telle que l'a conçue Kant, et surtout Wronsky.

L'école positiviste conteste l'existence d'une telle faculté et n'admet pas la possibilité de concevoir l'irreprésentable parce que tout acte intellectuel implique une base représentative. Il est vrai, en effet, que jamais l'esprit ne peut étreindre l'irreprésentable, et que, dès qu'il cherche à le définir, il se retrouve en face d'une représentation. Mais l'erreur de la thèse consiste justement à vouloir assimiler la nature de l'irreprésentable au

représentable, et à vouloir lui attribuer une circonscription. C'est, au contraire, un axe, une direction impliquée nécessairement par le seul fait qu'une représentation est perçue et plus ou moins comprise, c'est-à-dire rapporter à un résidu représentatif préalable. Ce n'est pas ce résidu représentatif, base de la comparaison, qui constitue l'objet de la raison, l'irreprésentable, mais bien le rapport entre la représentation et sa mesure, rapport qui donne non un objet, mais une direction, une tendance, un idéal, un type. Ce n'est là autre chose que la généralisation métaphysique de la notion mathématique de la dérivée, dérivée qui indique une orientation, orientation faussée dès qu'on veut la représenter par une longueur quelconque de la courbe, et qui n'a d'expression exacte que dans la quantité abstraite, parfaitement définie par la relation de deux éléments infiniment petits. Et l'irreprésentable conçu par la raison n'est pas plus une création subjective et sans valeur que n'est la dérivée : bien au contraire, c'est justement cet insaisissable objet qui est la loi suivant laquelle la représentation évolue, et qui lui confère à chaque instant la détermination particulière qui la définit. C'est justement parce que cet élément est d'une réalité supérieure qu'il ne peut être saisi et emprisonné dans une représentation qui le réduirait à n'être plus qu'un élément infinitésimal de ce qu'il est en réalité. C'est donc par une confusion qui tient simplement à une impuissance mentale de s'abstraire, que tient la négation de la réalité des entités abstraites conçues par la raison. Ce sont des réalités, mais des réalités d'une nature tout à fait hétérogène à celle des objets de la représentation.

Du reste, l'idée seule de représentation implique cette faculté de concevoir l'au-delà de la représentation : car le mot représentation ne signifie plus rien si l'objet perçu ne représente pas quelque chose qui n'est pas perçu. Ce qui est représenté, Kant l'a appelé noumène. Et cela répond à un point de vue un peu différent à la substance d'Aristote et des Scolastiques.

Le discrédit de ces notions vient de ce qu'on s'est laissé entraîner par la représentation inévitable qui tend à s'y mêler, et qui a pris peu à peu la place de l'abstraction pure ; de là, la construction d'entités chimériques qui deviennent des sources d'erreur.

Il ne faut jamais perdre de vue que les images les plus schématiques et les mots les plus abstraits ne sont encore que le véhicule représentatif, aussi subtil que possible, des choses qu'expriment les notions rationnelles. Leur caractère artificiel est dû à cette nécessité d'envelopper ces choses d'une gaine représentative pour pouvoir les manipuler ; mais il ne s'ensuit pas que ces gaines n'enveloppent que le vide : ce serait aussi naïf que de croire vide un tube rempli par un gaz subtil et invisible. Il faut seulement concevoir que la réalité des êtres désignés par ces notions est d'une nature tout à fait différente que la qualité de résistance, qui est pour nous le critérium de la réalité des objets sensibles. Ici, la réalité est autre, mais elle n'en est pas moins certaine : puisque la suppression de l'ordre, de l'orientation, de la tendance ou de la finalité qu'elles indiquent entraînerait l'évanouissement de ce qui rend la représentation connaissable, autrement dit, de ce qui la fait représentation.

On voit immédiatement que la raison, par le seul fait qu'elle conçoit, implique une réalité objective opposée à son opérateur subjectif. Ce qu'elle conçoit, elle ne le crée pas, elle le constate ; ou plutôt, de même que l'entendement pour les données sensibles, elle l'élabore ; et ce qu'elle énonce est un produit combiné d'une nécessité objective qui s'impose à elle, et d'un apport subjectif qui émane de sa propre orientation.

L'élément objectif qui est, en somme, la raison du non-moi, c'est la *Loi*. La loi n'est autre chose que la raison vue par l'aspect objectif. La loi établit l'ordre dans le cosmos comme la raison l'établit dans la représentation. Sans la loi, le monde serait pur chaos; sans la raison, la représentation s'évanouirait dans une agitation inconsciente.

La loi est ainsi la raison de l'univers, et la raison est la loi de l'univers appliquée à l'homme. On comprend alors immédiatement combien profonde et non enfantine est la conception cabalistique et chrétienne de l'anthropomorphisme cosmique, du grand Adam Kadmon, reflet humain du Verbe divin qui est le Principe par excellence, celui qui conçoit et qui crée. On voit immédiatement alors que l'homme n'invente pas l'ordre cosmique, mais le découvre en lui-même quand son être entre en vibration harmonique avec l'univers. Et ainsi les lois intel-

lectuelles ne sont qu'une résonance (transposée, il est vrai, et modulée suivant la modalité spéciale de notre humanité) des lois de la réalité extérieure : et cela leur confère une valeur objective.

Par là encore se définit ce qui est l'essence de l'homme, essence qui ne consiste pas dans la conformation d'un vertébré de l'ordre des primates, mais dans la possession d'un de ces foyers d'ordre et d'orientation qui constituent la raison au sein de la sphère psychologique, et la loi au sein d'un milieu cosmique. La forme vertébrée de l'humanité spéciale à notre planète dépend plus directement de la modalité planétaire, et correspond au véhicule le mieux approprié que cette planète est parvenue à fournir jusqu'ici à l'action rationnelle.

Un être raisonnable posséderait ainsi comme un point mathématique déterminé où se réfléchit le rayon émané de la Raison souveraine, tandis que l'être purement psychique ne contiendrait qu'un tourbillon flottant, siège de réfractions instables. Et cela explique cette thèse cabalistique qui représente le monde sensible comme une mer agitée dont l'éclat n'est composé que de miroitants reflets.

IV

En face de la représentation, de la multiplicité et de la passivité, la notion, l'unité, l'activité, se présentent donc comme aussi réelles, bien que d'une nature tout à fait hétérogène. D'une part, représentation, multiplicité et passivité ; d'autre part, notion, unité, activité, paraissent appartenir à deux principes opposés et tels que l'un ne peut se concevoir sans l'autre.

Dans l'univers, la forme et l'ordre indiquent l'influence d'un pouvoir actif, rationnel et unificateur ; en nous, toute connaissance implique au sein de la conscience une activité manifestée par l'attention ou par l'appétition.

En fonction de la passivité matérielle, la notion d'énergie ; en fonction de l'ordre, la notion de raison ; en fonction de

l'unification, la notion de l'esprit, expriment toutes un pôle de l'existence nécessaire à toute réalité.

Les positivistes ont voulu ramener l'idée d'activité à une représentation en lui attribuant pour origine les sensations subjectives d'effort, suivies de changements rapides d'état de conscience. Sans doute, c'est là l'image la plus approchée de l'idée d'activité, et il est tout naturel que cette image nous soit fournie par notre for intérieur plutôt que par les objets extérieurs, car nous vivons perpétuellement en rapport avec notre principe d'activité, qui est nous-même, alors que nous ne connaissons ceux du monde extérieur que par les changements qui s'accomplissent de manière à manifester un ordre, une origine et un terme. Mais l'idée d'activité ne doit pas être confondue avec les vagues images qui sont les représentations, où elle se discerne le mieux.

Le monde ne peut être considéré comme un simple devenir sans activité. Faire abstraction de l'activité peut être une méthode utile dans certaines branches du savoir, mais cela ne peut être qu'un procédé qu'on ne peut ériger en doctrine. La marche inverse serait tout aussi légitime, et on pourrait considérer tout phénomène comme un acte. On nierait ainsi toute passivité en la réduisant à la résultante de plusieurs activités. Du reste, c'est à un résultat de ce genre qu'est amenée la science quand elle étudie l'équilibre. L'équilibre qui, *a priori* et dans son appréhension spontanée, est jugé comme inertie, devient par l'analyse une neutralisation de forces opposées. On a beau éliminer le mot force, la notion d'un pouvoir effectif se retrouve toujours sous une forme quelconque.

Il ne servirait de rien de dire que la cause déterminante d'une modalité quelconque est une nécessité mathématique. Cela prouverait encore mieux le caractère effectif de l'ordre rationnel, puisque cet ordre devient ainsi la cause efficiente de la structure physique.

L'activité est étroitement liée à l'unité, qui est son essence même. En effet, ce qui caractérise l'activité, c'est le mouvement, le changement, non quelconque, mais défini, bien déterminé et indiquant une origine et un terme. Par là, on voit encore que l'activité est liée à l'intelligence et que la détermination,

établie par l'activité, est ce qui rend intelligible le flux mobile des choses. Dans le mental, l'agent unificateur qui, placé en dehors de la représentation même, l'unifie, la rend intelligible, et qui, d'autre part, ordonne et rend efficace le mouvement, c'est justement la raison.

L'appétition tend, elle aussi, vers l'unité ; elle est une combinaison mixte de l'activité de l'univers et de l'activité propre de l'homme, encore confuse et non libérée du chaos : c'est l'activité dans le domaine sensible, région frontière où s'opère la transmutation du moi et du non-moi. Appétition et raison tendent toutes deux à assimiler, à unir. Mais l'appétition tend vers une synthèse relative, limitée, prenant pour centre le foyer individuel ; la raison est l'appétition inverse tendant à unifier la sphère individuelle pour la transformer en un élément intégrable dans la synthèse universelle. L'ordre est le moyen d'unification qu'emploie la raison. L'appétition néglige l'ordre parce qu'elle croit pouvoir réaliser immédiatement la synthèse qu'elle poursuit.

Mais cette synthèse est irréalisable parce qu'elle est sans cesse combattue par des appétitions étrangères qui tendent à la détruire ; ce conflit fait jaillir l'étincelle de la conscience discursive, et du milieu de cette perturbation, l'activité rationnelle intervient pour orienter les tendances vers une synthèse moins immédiate, mais plus stable, qu'elle poursuit au moyen de l'ordre, et ainsi s'entrevoient peu à peu le vrai, le beau et le bien.

C'est pour avoir éliminé toute la série active que certains systèmes philosophiques en sont venus à nier la substance, la force, la causalité, la liberté. Ils ont confondu ces agents avec les représentations qui leur sont attribuées comme tranchant avec les autres par un caractère de fixité et d'abstraction plus grand.

On a nommé substance les groupes les plus stables des phénomènes et on a eu beau jeu ensuite de montrer que ces groupes ne différaient des autres que par une plus grande résistance. Or, la substance n'est pas cela, mais le principe actif, l'énergie qui maintient ensemble certains éléments matériels ou certains attributs et qui confère à leur réunion, plutôt qu'à des groupe-

ments quelconques, une résistance toute particulière vis-à-vis des actions extérieures tendant à les disperser. La substance n'est autre chose que la force conservatrice, que l'énergie à l'état statique : elle implique une finalité et une rationalité.

Pareillement, on a appelé force l'élément matériel propulseur, transmettant un mouvement, et il est clair qu'ainsi comprise, la force s'évanouit et se confond avec le mobile qui communique un mouvement. Mais ce qui constitue la force, c'est justement l'acte qui consiste à transmettre le mouvement, et s'il n'y avait dans le mouvement que des mobiles inertes, ils subiraient les chocs sans se rien communiquer. Nous essayerons peut-être, ailleurs, de démontrer cela plus amplement par une analyse de la notion de choc. Quant à l'influence à distance, elle implique *a fortiori* une activité distincte des corps mis en présence.

On a appelé causalité la simple relation d'antécédent à conséquent entre phénomènes, et ainsi cette notion était éliminée. Mais la causalité n'est pas cela ; c'est la raison qui fait que telle conséquence suit telle antécédence.

On a appelé loi la fréquence de certaines liaisons phénoménales successives, comme on avait nommé substance le groupement simultané, habituel de certains attributs ; mais la loi est la raison qui amène tels phénomènes à se lier plutôt que d'autres, dans tel ordre plutôt que dans un autre.

On a cherché la liberté dans les composantes d'un mouvement, et elle ne pouvait se trouver là, car elle réside justement dans l'agent qui intervient pour déterminer un système de composantes qui par lui-même demeure indéterminé.

On a cherché la finalité dans la résultante d'un système, tandis qu'elle réside dans l'orientation initiale imprimée à un groupe de mobiles dont l'ensemble ne possède par lui-même aucune direction définie.

Ainsi, toutes les notions métaphysiques qui ont pour objet l'élément irreprésentable mais énergétique de la réalité ont été complètement faussées par une méthode didactique qui a sa source dans le nominalisme, erreur qui reconnaît la réalité des choses en niant celle des actes.

Agir est une donnée aussi fondamentale et aussi primitive

qu'*être* et *devenir*. Et l'on ne saurait trop critiquer, à mon sens, la méthode scolaire d'analyse logique qui réduit tout verbe actif à un composé du verbe être et d'un participe présent considéré comme attribut. Le vice de cette pratique découle de la conception erronée du monisme abstrait, concentré ici sur le terme passif du ternaire indissoluble. Ayant isolé les termes abstraits, le besoin invincible de l'unité, d'une part et, de l'autre, le sentiment très juste que l'abstrait ne peut exister en soi, on restitue l'existence concrète à ce terme abstrait en lui faisant absorber les deux autres. Telle est la racine des plus grandes erreurs philosophiques; elle n'est autre chose dans le domaine de l'intelligence que le principe du mal : car le mal consiste justement dans la disjonction du ternaire, suivie de l'absorption tyrannique des éléments par l'un d'eux.

Le principe d'activité se manifeste par les actions, le principe d'inertie par les choses. On peut envisager les choses comme variables, indépendantes; les actions apparaissent alors comme des relations, comme des fonctions des choses : c'est l'aspect positiviste, matérialiste. On peut, au contraire, considérer les choses comme des résultantes des actions, les actions étant prises comme variables, indépendantes ; alors ce sont les relations établies par l'acte qui définissent les choses : c'est le point de vue rationaliste et idéaliste.

Il n'y a pas lieu de considérer l'un de ces points de vue comme illusoire. Ils ont tous deux leur valeur comme méthodes d'analyse, mais ils sont faux comme systèmes métaphysiques; on ne peut réduire l'activité ni la passivité à n'être qu'une illusoire apparence. Elles s'impliquent l'une l'autre, se manifestent d'une façon plus intense, tantôt l'une, tantôt l'autre : la première dans le mouvement, la seconde dans la stabilité. Mais le monde ne subsiste que par leur synthèse. Et si l'on veut expliquer le monde par un seul de ces points de vue, on est conduit, par la logique des choses, à la négation même de la base dont on est parti. L'atomisme aboutit à concevoir les atomes avec les caractères diamétralement opposés à ceux que la thèse devait lui conférer pour pouvoir se soutenir. Il conduit au dynamisme et réciproquement. L'étude de la qualité ramène la qualité à la quantité et réciproquement.

Toute réalité repose sur la synthèse entre deux termes formant opposition. Le principe de contradiction n'a de valeur que vis-à-vis des notions abstraites que la connaissance distingue comme racines de la réalité. Mais la réalité n'est jamais une unité abstraite, et tout système de philosophie qui cherche une unité irréductible pour origine de l'univers est faux. La réalité est composée de trois racines qui, isolées, sont inconcevables, inconnaissables, inintelligibles.

Aussi, il est impossible de ramener toutes les définitions à une notion primordiale unique. Les êtres et les actes ne sont que relativement. La matière ne se conçoit pas sans l'*esprit*, ni l'*esprit sans la matière*, ni l'affirmation sans la négation possible. L'univers ne pourrait exister sans une intelligence qui le connût, car alors que serait une existence qui n'existerait pour personne, ni pour soi, ni pour un autre? Et, d'autre part, une pensée ne peut exister sans un objet qui existe et ne soit pas le fait de penser. L'Acte pur est en même temps un Être, et il n'est Acte que parce qu'il crée ou perçoit cet Être.

Ainsi on est amené au système de Wronsky, car la notion la plus simple implique pour la réalité un élément *être*, un élément *savoir*, auxquels il faut ajouter un élément *neutre* qui contrebalance leur opposition en les unissant. Et le concours de ces trois éléments est la réalité. Ces trois éléments ne peuvent subsister isolément.

L'un d'eux ne peut être conçu ni exister sans que les deux autres soient implicitement conçus ou existants par le fait. Leur isolement ne consiste donc qu'en une manifestation plus intense de l'un d'eux au sein de la réalité.

Et de cette prédominance résultent toutes les oppositions, toutes les distinctions et toutes les synthèses dont sont constitués le macrocosme de l'univers et le microcosme de la pensée.

L'unité abstraite ne consiste donc que dans une accentuation de l'un de ces éléments au sein de la réalité concrète.

Wronsky a établi cette thèse par des voies un peu différentes. A son époque, la thèse phénoméniste n'avait pas été développée avec la maîtrise et l'analyse puissante de Spencer et de Stuart Mill. La dénomination de *savoir* donnée à ce qui se ma-

nifeste comme principe d'activité est tout à fait remarquable, car tout acte implique intelligibilité et finalité définie ; sans quoi il y aurait mouvement passif reçu et communiqué, mais nullement activité. L'activité implique le savoir soit inclus dans l'acte même, soit comme source première de l'acte, car sans un savoir quelque part, l'acte ne peut être défini. En outre, le savoir dans toute sa plénitude entraîne le pouvoir et par conséquent une activité ne dépendant que de la volonté, une activité pure de toute contrainte et dont la détermination découle directement de l'acte même du pur savoir, vibrant l'Être pur : c'est-à-dire de la Sagesse. Schopenhauer, en appelant *volonté* ce principe opposé à la représentation, fait pressentir dans l'activité cet élément d'indépendance, mais ne met pas aussi bien en lumière sa nature.

V

A la source de notre connaissance se manifeste une triple opposition répondant aux trois éléments fondamentaux de la réalité définis par Wronsky.

La racine de la connaissance représentative est l'opposition de ressemblance et de différence ; elle affirme ou nie, distingue le positif du négatif dont la synthèse est fournie par l'équilibre, la statique, l'égalité, la forme. Cette opposition se rattache à l'élément être et à l'algorithme sommation. Elle fait abstraction du soi des choses pour ne considérer que leur forme.

La racine de la sensibilité et de la conscience appétitive est l'opposition de l'actif et du passif, de la force et de la résistance, la distinction du moi et du non-moi et dont la synthèse est dans l'action et la finalité. A cette opposition se rattache la dynamique, la causalité, le travail ; elle répond à l'élément savoir, à l'algorithme graduation ou des puissances.

La racine de la rationalité créatrice et ordonnatrice est l'opposition de l'unité à la pluralité basée sur la distinction de l'esprit et de la matière, et dont la synthèse est réalisée par la

vie ; elle répond à l'élément neutre et à l'algorithme reproduction.

Il est impossible d'assigner une priorité psychologique l'une de ces notions ; elles se dégagent peu à peu des sensations, elles se précisent les unes par les autres et concurremment. On peut partir de l'une d'elles pour en déduire les autres ; l'erreur consiste à s'imaginer que celle que l'on a prise arbitrairement pour point de départ est le fondement des deux autres d'une manière irréversible.

Les trois notions fondamentales n'en ont pas moins une source unique, mais cette source est cet indicible, cet impensable, qui se manifeste par le ternaire de la réalité et ne laisse discerner trois racines abstraites qu'en fonction l'une de l'autre. L'absolu se retrouve donc comme nécessaire, mais par-delà toute appréhension. Il est conçu comme la limite de toute conception, et la raison ne peut l'étreindre parce qu'il est son principe : elle ne le conçoit que comme sa propre source, et dès qu'elle cherche à saisir ce concept qui est toujours l'au-delà, elle ne le conçoit que comme limite du relatif.

La philosophie chinoise a remarquablement exprimé cette nature de l'Absolu : elle la désigne comme la Perfection, perfection incompréhensible dans sa nature, mais qui se rend accessible en se rendant passive : c'est son aspect passif seul que nous pouvons concevoir, et voilà pourquoi nous nous imaginons que l'absolu conçu par une opération rationnelle est une création de notre propre pensée sans autre réalité que celle que nous lui donnons. Il nous apparaît comme le terme de la *Voie,* voie dont la trace dans l'homme est la Raison et dans le cosmos la Loi. On retrouve ainsi une expression métaphysique du dogme chrétien de l'incarnation du Verbe divin, s'immolant pour rendre Dieu accessible à la créature.

VI

Toutes les erreurs des systèmes philosophiques ont consisté à conférer à un de ces éléments pris isolément la réalité et l'unité,

et par là à vouloir considérer les deux autres comme des illusions, comme des apparences détournées de l'unique admis.

Le matérialisme n'admet que l'élément être où la passivité domine, l'activité (savoir) étant voilée sous le terme vague de propriété. L'idéalisme n'admet que le savoir (activité) ; et la passivité (ou l'être) devient représentation, c'est-à-dire dépendance pure du savoir. Le phénoménisme n'admet que l'élément neutre, fondement de la relation, oubliant qu'une relation n'a de réalité que par les deux termes qu'elle met en rapport.

Tandis que le matérialisme, l'idéalisme et le phénoménisme se basent tous trois sur le symbolisme statique (le matérialisme, sous la forme de solide et de résistance ; l'idéalisme, sous la forme de liquide et d'inconsistant) ; le système de Parménide et celui d'Héraclite et d'Hegel, d'autre part, sont basés sur le symbolisme du mouvement, Parménide attribuant l'être à l'immuable, Héraclite et Hegel au changeant. Ces deux systèmes sont erronés pour les mêmes raisons, car l'immuable ne peut se concevoir qu'en fonction du changeant, et, réciproquement, il n'y a de devenir qu'en fonction d'une fixité. Pareille relativité se manifeste dans toute notion : et c'est justement cet élément neutre ou fondamental qui est impliqué dans toute pensée possible et dans toute existence concevable.

Le système philosophique qui tend à considérer la *relation* comme seul objet de connaissance n'est autre que le phénoménisme transporté dans la sphère des concepts abstraits. Il pèche par la confusion et absorbe les deux éléments polaires dans l'élément neutre envisagé sous sa face négative. Toute relation n'existe qu'en fonction de ses termes. On pourrait soutenir que les termes ne sont pas perçus, mais inférés nécessairement de la perception de leur relation, mais leur existence, bien que connue d'une autre manière, ne s'en trouverait pas moins établie.

Mais cela même est inexact. En effet, si une relation est perçue comme telle, on saisit en même temps ses deux termes ; leur synthèse est subjective, opérée par la raison, et leur perception, réalisée dans l'entendement, demeure analytique. Si, au contraire, on perçoit la relation comme un simple objet, sans pouvoir l'analyser, cet objet est une synthèse offerte par

le monde extérieur à notre perception, synthèse contenant deux termes et une relation que nous ne pouvons discerner, mais dont la réunion nous est exprimée par un caractère concret, par une forme.

C'est parce que notre activité physique ou mentale est parvenue à rompre l'unité synthétique et à dissoudre la forme et l'aspect concret en termes abstraits que le résidu de ce principe d'unité se manifeste à nous comme une sorte de lien qui répond à la notion de relation. Cette analyse est l'œuvre de la science. Elle répond à une percée de l'activité humaine au sein des synthèses objectives qui arrêtent son expansion. En ce sens tout objet peut se ramener à l'expression d'une relation entre deux termes, et c'est seulement ainsi que l'on pourrait dire assez inexactement que nous ne connaissons que des relations.

Mais, d'autre part, notre activité physique ou mentale peut construire ; elle peut réunir des termes et une relation, et lorsqu'elle parvient à resserrer le lien abstrait au point que la triplicité distincte se transforme en unité qualifiée par un caractère concret déterminé, elle a réalisé œuvre esthétique. En réalité notre activité ne peut qu'établir imparfaitement cette unité ; elle n'atteint qu'un concret très relatif. Mais elle constate des productions où le degré de concret est infiniment supérieur et qui demeurent fortement réfractaires à l'analyse : ce sont les êtres vivants. Je ne puis ici justifier cette thèse que j'ai développée ailleurs (1).

Je voulais simplement établir que la relation n'est pas le seul objet de connaissance, mais que notre esprit peut prendre pour objet abstrait de son attention soit l'un des termes de la relation, soit la relation elle-même. Tout terme est saisi alors, ou bien comme objet concret, et alors il est par cela seul jugé comme une nouvelle relation fournie par deux termes ; ou bien comme pôle abstrait du ternaire, comprenant la relation et l'autre terme. Si les deux termes sont distingués l'un de l'autre comme hétérogènes, leur opposition relèvera soit de la ressemblance et de la différence entre objets du monde exté-

(1) Voir *La Synthèse concrète ; étude métaphysique de la vie.*

rieur), soit de l'activité et de la passivité (moi et non-moi), soit enfin de l'opposition neutre de l'unité et de la pluralité (esprit-matière).

La vérité pressentie mais déformée par l'école relativiste est que la réalité est constituée d'une relation entre deux termes qui perdent toute existence propre dès qu'on les isole.

Mais il faut ajouter que la réalité est une en ce qu'elle n'existe qu'à la condition que les deux termes et la relation ne fassent plus qu'un.

Si l'on est bien pénétré de ces principes, on pourra sans danger distinguer les notions abstraites, telles que la substance, l'essence, la qualité, la quantité, la force, le temps, l'espace, et on ne craindra point, en les définissant les unes par les autres réciproquement, de tourner dans un cercle vicieux. Il faut bien se pénétrer que la réalité n'est pas une unité abstraite, mais que nous plongeons dans un milieu où la plénitude d'existence n'est pas établie, un milieu où il reste du chaos ; et la raison qui est l'esprit agissant débrouille ce chaos en posant des déterminations abstraites qui toutes tendent à établir l'ordre, l'harmonie, la synthèse et la vie. Ces actes considérés dans le cosmos sont manifestés par les formes, les distances, les durées, les spécifications, les groupes, et il n'est pas étonnant qu'en les connaissant mieux nous nous apercevions qu'ils n'ont qu'une existence relative. Ce sont des distributions, qui n'existent comme objet que relativement aux sujets auxquels elles font obstacle et posent des jalons pour diriger leur activité. Elles s'évanouissent en pures relations quand le sujet les pénètre. De même, les entités métaphysiques tant décriées sont des objets placés dans le cosmos interne, propre aux sujets humains : jalons provisoires et nécessaires, vrais tant qu'ils établissent de l'ordre et tendent vers l'harmonie entre le mental et le cosmos, et devenant faux le jour où l'évolution, soit mentale, soit cosmique, a besoin que ces jalons soient déplacés.

La pensée peut discerner les racines de l'être, mais non les isoler ; elle peut mettre en évidence l'une ou l'autre ou la relation qui les unit et les distingue à la fois, et effacer le reste dans la subconscience. De même on peut discerner le cercle, la

circonférence et le cercle, bien que ces trois choses n'existent que l'une en fonction des deux autres. Nos erreurs proviennent en général de la faiblesse d'attention qui fait oublier les arrière-plans de la pensée et nous conduit à nier leur existence. On considère alors l'un des éléments abstraits comme seul réel, et le reste comme pure apparence, alors que ce n'est qu'un indéterminé pour notre conscience, dû à la limitation de notre puissance mentale qui agit au sein d'un organisme matériel, et par conséquent quantifié. L'isolement des notions métaphysiques est un procédé d'investigation utile, mais imparfait, et dont il ne faut jamais oublier le caractère artificiel et provisoire. Quand l'activité physique ou mentale se laisse dominer par ce processus analytique et mortifère qui ne doit être qu'un instrument d'élimination en vue de la synthèse et de la vie, il y a erreur s'il s'agit de la spéculation, mal s'il s'agit de l'action, laideur s'il s'agit de la manifestation. Erreur, mal et laideur sont les trois racines du ternaire négatif, du triangle inversé, qui amènent la dissolution et le retour au chaos. On voit en même temps que la disjonction de ces trois racines n'est un défaut que relativement, par rapport aux êtres qu'elle asservit, mais que c'est l'instrument nécessaire pour l'élimination des liaisons désordonnées ou tyranniques qui s'établissent dans le chaos tant qu'il n'a été qu'éveillé par le désir de l'être, sans avoir reçu le rayon lumineux du Verbe qui rend la création effective par l'établissement de la rationalité et de l'ordre.

F. WARRAIN.

PSYCHOPHYSIOLOGIE DU LANGAGE MUSICAL

I. La psychophysiologie du langage articulé verbal. — II. Parallélisme génétique et physiologique entre le langage courant et le langage musical. — III. Fonctions essentielles du langage musical. — IV. Centres physiologiques du langage musical.— V. Individualisation du type fonctionnel.— VI. Influence de l'éducation sur le mécanisme fonctionnel.— VII. Localisation anatomique des centres du langage musical.

I. — La Psychophysiologie du Langage articulé verbal.

Le langage musical consiste dans la réunion de sons, ou de représentations de sons, dont l'homme se sert pour exprimer les émotions musicales directes et les représentations d'états émotifs qui constituent les diverses formes de son intelligence musicale éduquée. Il est dérivé du langage ordinaire; il se compose d'éléments analogues, lesquels fonctionnent par un mécanisme psychophysiologique semblable. Pour ce motif, avant de l'étudier spécialement, il convient d'indiquer les termes généraux du problème du langage verbal articulé, en synthétisant les conditions psychophysiologiques inhérentes à toutes ses formes. De la sorte, nous passerons du problème général au problème spécial et de celui-ci à chacun de ses cas particuliers.

Les auteurs modernes appellent par le terme compréhensif de *langage* la réunion de mouvements dont se sert l'homme pour communiquer avec ses semblables, et par lesquels il exprime ses désirs, ses pensées et ses tendances. Parler et écrire ne sont pas tout le langage ; bien qu'on l'entende généralement ainsi, dans l'acception vulgaire du mot. Cette acception est encore plus restreinte par l'Académie, laquelle l'applique uniquement au langage oral : « réunion de sons articulés

par lesquels l'homme manifeste ce qu'il pense ou ce qu'il éprouve ».

En psychologie et en clinique on lui attribue un sens plus large. On appelle langage la réunion des moyens expressifs. Ils se manifestent sous trois formes fondamentales : les gestes, les sons et les signes graphiques. Il y a donc trois formes de langage : mimique, phonique et graphique.

Il existe une relation permanente entre les moyens d'expression et les états psychiques auxquels ils correspondent. A tel désir ou à telle émotion correspond tel mouvement musculaire, quels que soient ses modes particuliers : le geste, considéré comme un mouvement coordonné ; la voix, qui est produite par un mouvement des muscles laryngiens ; ou le signe graphique, qui s'écrit à l'aide de mouvements spéciaux éduqués. Cette corrélation est indispensable à l'efficacité fonctionnelle du langage ; nous ne faisons pas une caresse pour exprimer la haine, nous ne disons pas « beau » pour exprimer de la répugnance, nous n'écrivons pas « infâme » pour louer un ami. La corrélation est constante ; autrement les signes du langage ne pourraient avoir une signification précise et déterminée, ce qui est indispensable pour l'utilité de leur usage. En somme, les signes du langage normal, dans toutes leurs formes, symbolisent des états psychiques intérieurs, possèdent une valeur symbolique définie.

Sans nous arrêter au langage mimique, d'un intérêt très secondaire pour nous, observons le mécanisme du langage articulé verbal. Il tient son origine de deux faits physiologiques. L'un est actif et consiste en l'émission de sons, de voix ; l'autre est passif et consiste en l'audition de ces mêmes sons. Morselli a synthétisé, avec son habituelle clarté, les conditions dans lesquelles se développent ces deux faits élémentaires, ainsi que leur influence réciproque. Il ajoute : « La seule théorie scientifique qui peut nous expliquer d'une manière satisfaisante l'origine du langage oral est la théorie de l'évolution (Schleicher, Steinthal, Geiger, F. Müller, Noiré, Jaeger, Romanes, etc.). Le langage commença par les phonèmes que l'homme émit, par la même raison physiologique qui le força à réaliser d'autres moyens d'expression, tous dirigés par des régions voi-

sines du cerveau : le langage peut justement se désigner comme étant un « geste vocal ». Comment, plus tard, il se changea en paroles, comment il acquit son caractère « verbal », c'est là un problème que l'on peut considérer vraisemblablement résolu après tant d'études de glottologie et de philologie comparée. Les théories naturalistes partielles sont toutes très ingénieuses, mais aucune n'exclut les autres. On peut croire pour cela, avec Max Müller, que le langage, phénomène bio-psychologique très complexe, a eu plusieurs sources : 1° L'interjection, émise comme le reflet de certains états affectifs (de Brosses, Jaeger); 2° L'onomatopée, prise dans un sens large, comme imitation phonétique des qualités physiques des objets et des mouvements humains (Steinthal, Whitney, Wedgwood); 3° La sympathie physiologique entre certains mouvements et quelques émissions de son qui les accompagnent, spécialement s'ils sont simultanés ; 4° Le mimétisme social qui amena l'homme à réduire graduellement l'articulation phonétique à un nombre relativement limité de voyelles et de consonnes, labiales, dentales, linguales, palatales, gutturales ou nasales, tantôt explosives, tantôt sifflantes, qui servirent à composer les premiers signes radicaux, et après, peu à peu, tous les idiomes (Pott, Leicher, Taylor, Whitney, etc.) » (1).

Dans tout le mécanisme de l'évolution ultérieure du langage, nous rencontrons toujours les deux procédés fondamentaux de toute activité physiologique, de tout reflet nerveux : sensation et mouvement. En sa première époque la sensation est auditive et le mouvement musculaire est phonético-articulé ; le langage a deux phases : entendre les mots et les émettre.

Mais après, par l'éducation, le langage se complique : apparaissent des signes graphiques pour représenter les signes phonétiques. On apprend à les écrire et à les lire. Alors, la phase sensitive du langage est double : auditive et visuelle ; double aussi est la phase motrice : phonétique et graphique.

La connaissance de la psychophysiologie du langage articulé

(1) Morselli : *Semeiotica*, etc., vol. II, p. 313.

normal a suivi l'étude de ses troubles pathologiques. La méthode anatomo-clinique a permis de reconstituer, moyennant quelques inductions, tout le fonctionnement de la parole parlée, entendue, écrite et lue. Les observations pathologiques ont disséqué ses éléments constitutifs, en permettant d'analyser une à une les roues du mécanisme; la simplicité relative de ces éléments permet de comprendre le fonctionnement psychophysiologique du langage articulé, dans toutes ses manifestations. Ses quatre éléments constitutifs — les images auditives, visuelles, phoniques et graphiques — ont été étudiés séparément, dans leur formation, dans leurs combinaisons, dans leur dissolution ; ils se groupent dans des régions connues de l'écorce cérébrale, voisines les unes des autres mais différentes, selon le principe général des localisations, par lequel chaque fonction simple est projetée en un endroit différent de l'écorce cérébrale, appelé son centre. Le langage articulé en possède quatre. Les représentations des sons ou images auditives verbales sont localisées dans la première circumvolution du lobule temporo-esfénoïdal gauche, et constituent le centre de la mémoire auditive des mots, appelé centre de Wernicke. Les représentations des signes graphiques écrits, ou images visuelles verbales, sont localisées dans le lobule pariétal inférieur ou *pli courbe* gauche, et constituent le centre de la mémoire visuelle des mots, appelé centre de Kusmaull. Les représentations des mouvements nécessaires à l'articulation des sons, ou images motrices de l'articulation, sont localisées dans la partie postérieure de la troisième circumvolution frontale gauche, et elles constituent le centre de la mémoire d'articulation des paroles, appelé centre de Broca. Les représentations des mouvements nécessaires pour l'exécution des signes écrits, ou images motrices graphiques, se localisent au pied de la deuxième frontale ou dans le tiers moyen de la *prérolandique* ou frontal ascendante, et constituent le centre de la mémoire de l'écriture, appelé centre d'Exner.

Les deux premiers centres communiquent avec les organes des sens correspondants, ouïe et vue, par des nerfs sensitifs dont la fonction est spécialisée; les deux autres communiquent avec les groupes musculaires chargés d'exécuter les

mouvements nécessaires pour produire l'articulation des sons et l'écriture. Ces quatre centres communiquent entre eux par diverses voies d'association ; ils communiquent aussi avec toutes les autres parties de l'écorce cérébrale et avec les centres d'activité psychique supérieure appelés centres d'*idéation*.

II. — Parallélisme génétique et physiologique entre le Langage ordinaire et le Langage musical.

Il existe un vrai parallélisme génétique et psychophysiologique entre le langage articulé verbal et le langage musical. L'évolution des deux est concomitante. Ils partent d'une phase initiale commune dans laquelle l'élément phonétique et la cadence musicale restent confondus ; à l'étape suivante nous rencontrons, séparés, le langage articulé et le chant ; l'évolution ultérieure se complète par la représentation graphique des deux formes de langage, verbale et musicale.

Primitivement, le langage se compose de sons simples inarticulés, véritables gestes brusques des muscles laryngiens.

D'abord son mécanisme est réflexe ; les sons, avant de se transformer en mots articulés, doivent passer par l'étape intermédiaire constituée par des radicaux monosyllabiques.

Les caractères musicaux de ces premiers sons inarticulés sont également simples, réflexes, sans constituer des vraies cadences ; le cri a les caractères du son musical isolé. Nous voyons clairement que le son et la cadence coexistent dans la phase rudimentaire du langage ; ils agissent simultanément pour exprimer un état psychologique quelconque, sans séparer l'idée du sentiment qui l'accompagne.

Ce langage simple est composé par des réactions involontaires, provoquées par les innombrables excitations du milieu ambiant. L'émission des sons et les inflexions musicales dépendent des mouvements musculaires avec lesquels réactionne le système phonateur. Sa nature, son intensité, tous ses caractères particuliers dépendent de l'intensité et de la nature des états psychologiques qu'ils expriment. L'élément parole et

l'élément mélodie ne se séparent pas encore. Il y a seulement des sons avec des caractères musicaux.

Par les procédés mentionnés plus haut, les phonèmes élémentaires évoluent, s'associent, se combinent, jusqu'à constituer les mots, le langage verbal articulé en ses formes simples. Selon un procédé semblable, les inflexions musicales du langage parlé se combinent, se coordonnent, s'articulent, jusqu'à constituer l'élocution mélodique, comme il arrive dans le récitatif lyrique des Grecs. A une étape plus avancée, la mélodie se rend indépendante des paroles et constitue les formes initiales du chant ; en même temps les accompagnements rythmiques qui composent toute la musique instrumentale primitive sont progressivement remplacés par des instruments mélodiques et suivent l'évolution des inflexions musicales de la voix humaine qu'ils imitent.

En cette période la parole et le chant se différencient. Les fonctions du langage individuel sont doubles. Il y a deux formes d'expression (parler et chanter) et deux formes de réception (entendre les mots articulés et entendre les mélodies).

La parole se spécialise chaque fois plus pour l'expression des idées ; la mélodie se spécialise pour l'expression de sentiments ou d'émotions.

Progressivement, l'homme apprend à représenter les sons simples, les paroles articulées, les idées, à l'aide de signes graphiques ; il apprend en même temps à y reconnaître la représentation conventionnelle de sons, de syllabes et de paroles. C'est ainsi qu'on invente l'écriture verbale ; à travers une évolution de siècles elle passe de ses formes rudimentaires et indéfinies aux formes qu'emploient aujourd'hui les peuples civilisés. L'apprentissage de la lecture accompagne celui de l'écriture courante. Par un procédé exactement analogue les hommes apprennent à représenter par des signes graphiques les sons et les accidents qui constituent le langage musical ; ils apprennent aussi à reconnaître en chacun d'eux l'élément musical correspondant. Ainsi, peu à peu, se forme l'écriture musicale depuis ses formes rudimentaires jusqu'à celle employée de nos jours ; en même temps que l'écriture se développe la fonction de la lecture musicale.

Dans les deux cas le progrès psychophysiologique est parallèle. Les formes de sensation et de mouvement se doublent. Les modes de réception sont doubles; en outre *d'entendre* parler et chanter, nous *voyons* l'écriture verbale et musicale : l'organe de la vue ajoute ses fonctions à l'organe de l'ouïe; aussi bien pour l'un que pour l'autre langage on ajoute des images visuelles aux images auditives. Les moyens d'expression se doublent aussi; au système moteur de phonation qui nous permet de parler ou de chanter, nous ajoutons le système moteur spécialisé pour l'écriture des signes verbaux et musicaux. Aux images motrices d'articulation verbale et mélodique, nous ajoutons les images motrices d'exécution graphique.

Ce parallélisme entre l'évolution des deux formes du langage en l'espèce humaine concorde avec un parallélisme similaire, si on étudie son évolution dans l'individu. L'éducation nous montre la concomitance de leur développement. Il y a, pour chaque forme du langage, une éducation spontanée, que nous appellerons naturelle, et une éducation technique.

L'individu apprend à articuler les mots et à les comprendre par des procédés correspondants à ceux qui ont servi à l'espèce pour acquérir la fonction complète ; on apprend de même à chanter et à comprendre le chant sans besoin d'éducation technique. Les deux formes sont naturelles dans l'éducation du langage.

Par contre, la lecture et l'écriture des mots exigent une éducation technique spéciale, dont les difficultés s'atténuent ou passent inaperçues par l'âge où on en fait l'apprentissage et par leur même généralité.

Le procédé psychophysiologique de l'éducation de la lecture et de l'écriture musicales est absolument le même ; étant moins généralisé, il paraît plus difficile, et parce que nous rencontrons ces difficultés à l'âge adulte, lorsque tout apprentissage de cette nature est plus difficile.

La diffusion moins grande du langage musical technique correspond à sa restreinte utilité dans la vie ; comme moyen d'expression il a moins d'applications pratiques que la lecture et l'écriture verbale. On apprend d'abord cette dernière parce

que, à égalité d'efforts, on en tire un plus grand avantage. Pour cette même raison on apprend aux enfants à lire et à écrire la langue maternelle avant les langues étrangères. L'article de nécessité avant, celui de luxe après.

Quant aux formes spéciales d'éducation technique par rapport à l'exécution instrumentale, c'est-à-dire quant à la coordination systématique de mouvements d'accord avec la représentation de signes musicaux, nous trouvons sa forme homologue dans les divers procédés d'écriture mécanique : l'écriture télégraphique, la composition typographique, l'écriture à la machine avec clavier, etc... La plus simple réflexion révèle cette équivalence psychophysiologique des deux travaux ; il y a seulement des différences de complexité et des caractéristiques spéciales pour chaque instrument.

Ce parallélisme génétique et psychophysiologique entre le langage articulé verbal et le langage musical nous servira pour aborder quelques questions relatives à ce dernier, en prenant comme guide ce que nous savons du premier.

III. — Fonctions essentielles du langage musical.

La psychophysiologie du langage articulé verbal s'induisait à mesure que l'on pouvait constituer le cadre clinique de ses troubles, les aphasies. Dès le commencement on a observé que, dans de certains cas d'aphasie, le langage musical ne se perturbait pas conjointement au langage parlé ; ce fait, signalé comme une simple singularité clinique, acquit après une importance spéciale par la répétition d'observations similaires. Les cliniciens et les psychologues, mis sur ce chemin, se virent bientôt forcés d'interpréter le langage musical comme étant une fonction analogue mais distincte du langage ordinaire, avec évolution et développement autonomes, subordonnée au fonctionnement de centres d'images cérébrales propres, susceptibles d'éducation, pouvant se modifier et se détruire indépendamment des autres formes du langage verbal, ou conjointement. Ce deuxième cas est beaucoup plus fréquent.

Le langage musical revêt deux phases, comme le langage

verbal articulé. Il s'extériorise par des formes spéciales de mouvements ; on le comprend par des sensations spéciales de certains sens. Dans ses phases élémentaires sa seule forme d'expression est le chant, et le seul mode de le percevoir c'est l'audition ; dans ces conditions se trouvent tous les individus qui manquent d'éducation musicale technique, les « analphabets musicaux », pour lesquels il n'est possible que de chanter et d'entendre la musique. A l'aide de l'éducation technique trois nouvelles fonctions du langage musical apparaissent : *deux* sont analogues à celles du langage courant (la lecture musicale et l'écriture musicale) et *une* est propre de certaines spécialisations systématiques de mouvements, adaptées à chaque type d'exécution instrumentale.

Chacune de ces fonctions correspond à des images spéciales, accumulées dans l'écorce cérébrale, constituant des centres formés et développés par l'éducation.

Le parallélisme psychophysiologique entre les deux formes de langage (verbal et musical) permet de translater à ce dernier n'importe lequel des schémas de Charcot, Ballet, Grasset ou Ferrand, sur la psychologie du langage ordinaire. Seulement, il serait nécessaire de joindre aux deux centres d'images motrices, un troisième, avec des images spécialisées pour l'exécution instrumentale ; sa localisation variera (toujours dans la zone motrice) selon les muscles qui interviendront dans chaque forme d'exécution.

Nous avons déjà dit que, chaque individu spécialise des groupes déterminés de cellules cérébrales pour les quatre fonctions du langage articulé ; ils constituent les centres auditif, visuel, articulaire et graphique des mots. De même, ceux qui apprennent la musique spécialisent dans l'écorce de leur cerveau des groupes cellulaires qui constituent les centres de leur langage musical : c'est-à-dire centres d'images auditives, visuelles, d'articulation, graphiques et motrices d'exécution instrumentale. Le cerveau, organe en perpétuelle évolution et pourvu d'un très grand nombre de névrones disponibles, spécialise une certaine quantité d'entre eux pour le langage musical, indépendamment du langage commun ; l'observation clinique d'aphasies sans amusie et d'amusies sans aphasie

prouve cette indépendance. Ces cas, suivant les inductions de Charcot-Miliotti, démontreraient que le centre d'idéation musicale est, lui aussi, isolé et indépendant.

Le fonctionnement total est simple. Les excitations musicales extérieures impressionnent les organes de deux sens : l'ouïe et la vue (audition et lecture musicales). Par l'entremise de nerfs spéciaux les sensations arrivent aux centres de l'écorce destinés à la réception des excitations sensorielles ; ces voies qui conduisent les sensations de l'organe extérieur jusqu'aux centres sensoriels sont les « voies subcorticales du langage musical ». Les centres sont réunis entre eux par d'innombrables connexions, « voies transcorticales du langage musical » ; par leur entremise se produisent toutes les associations automatiques entre les images sensorielles et les images motrices du langage musical. Il y a, aussi, d'autres voies d'association, les « voies supracorticales », qui mettent en communication les centres sensoriels avec les centres de l'idéation ; dans ces derniers se reflètent les sensations perçues par l'ouïe et la vue, et c'est là qu'elles sont interprétées et fixées sous forme d'images mentales. Ces images, si elles sont sollicitées par une sensation ou par une idée, peuvent entrer en communication avec les images correspondantes des centres moteurs (par l'entremise d'autres voies d'association supracorticales), d'où elles s'extériorisent sous la triple forme de chant, d'écriture musicale et d'exécution instrumentale. Chacun de ces modes d'extériorisation a des voies subcorticales qui le mettent en communication avec les groupes musculaires chargés d'effectuer les mouvements spéciaux nécessaires pour chaque cas ; ces voies partent de centres anatomo-physiologiques, qui sont le point initial des manifestations extérieures du langage. Les phonèmes musicaux (comme qui dirait des syllabes de tons) résultent d'une systématisation d'impressions antérieurement emmagasinées en des centres corticaux distincts ; leur répétition nous facilite l'association des tons, des syllabes, et même de phrases musicales entières. Ce sont des formes de mémoire musicale systématisée.

IV. — Centres physiologiques du langage musical.

Les images sensorielles et motrices nécessaires au fonctionnement complet du langage musical sont de cinq classes et se localisent en cinq centres cellulaires spécialisés dans l'écorce cérébrale.

1° Centre sensoriel des *images auditives* des sons musicaux : il contient les images des sons entendus. La sensation a sa voie d'entrée dans l'appareil auditif externe, elle est conduite par le nerf de cette sensibilité spéciale, et elle arrive à impressionner les cellules du centre auditif musical, qui est spécialisé dans le centre auditif général.

2° Centre sensoriel des *images visuelles* des notes lues : sa condition préalable c'est l'existence de la lecture musicale ; cette aptitude s'acquiert par une éducation spéciale, de même que la lecture ordinaire. L'image visuelle de la note, après avoir impressionné la rétine, est conduite par les voies optiques et va se fixer dans les cellules spécialisées pour cette fonction, en constituant le centre de la vision musicale inclus dans le centre de la vision graphique, et celui-ci, à son tour, compris dans celui de la vision générale.

3° Centre moteur pour les *images de l'articulation :* il préside aux divers mouvements réalisés par l'appareil phonateur, pendant l'émission du chant. C'est une spécialisation dans le centre de la parole articulée, bien qu'il conserve son autonomie fonctionnelle, de même que les précédents.

4° Centre moteur pour les *images graphiques,* chargées de présider aux mouvements musculaires complexes des membres supérieurs, nécessaires pour l'écriture musicale ; ce centre est, lui aussi, une spécialisation fonctionnelle de quelques groupes cellulaires du centre destiné à l'écriture verbale.

Le centre de l'écriture verbale (et, conséquemment, de l'agraphie) est, de tous, celui dont la localisation anatomique est la plus discutée ; Dejérine et d'autres séméiologistes éminents le nient. Il est évident qu'on pourrait nier son existence si on prétendait faire de lui un centre anatomique distinct du centre des mouvements du membre supérieur droit. Mais il faut l'admet-

tre comme une spécialisation fonctionnelle produite dans les centres moteurs par l'éducation : pour l'écriture, aussi bien que pour un autre mouvement systématisé quelconque. Un centre moteur n'est pas autre chose.

Ce que nous disons pour le centre de l'écriture verbale, nous pouvons le dire pour le centre de l'écriture musicale, qui est une subspécialisation du même.

5° Centre moteur pour les *images de l'exécution instrumentale,* chargé de présider aux complexes mouvements combinés pour l'exécution des divers instruments. Ce centre d'exécution instrumentale mérite quelques observations spéciales parce qu'il ne correspond à aucun du langage ordinaire et qu'il n'a jamais été mentionné ni décrit jusqu'à présent.

Il est évident qu'il s'agit d'un centre d'images motrices. Ainsi que tous les mouvements éduqués, l'exécution instrumentale spécialise des névrones moteurs et constitue des centres fonctionnels adaptés pour chaque mouvement. Ce centre fonctionnel n'est pas un centre de localisation anatomique fixe ; qu'il suffise de penser à la différence des muscles que met en jeu un pianiste (les deux mains sur le clavier et les pieds sur les pédales), un flûtiste (les deux mains et tout l'appareil respiratoire), ou un violoniste (une main sur les cordes et une main pour l'archet). Il est évident que dans chaque procédé d'exécution interviennent des groupes cellulaires appartenant à des centres moteurs différents, dépourvus d'unité anatomique et seulement coordonnés en des « systèmes fonctionnels » par l'éducation.

Dans le langage ordinaire nous rencontrons des cas particuliers d'écriture instrumentale dont le mécanisme psychophysiologique correspond exactement à celui de l'exécution musicale sur les divers instruments. Il suffit de citer la similitude pour que toute explication devienne inutile ; que l'on compare la psychophysiologie de l'écriture à la machine ou de la composition typographique à la machine avec l'exécution instrumentale sur un instrument à clavier (piano, harmonium, etc...). On peut en déduire, logiquement, que la localisation de ces « écritures instrumentales », connexées au langage articulé verbal, obéit aux mêmes règles que nous avons fixées pour l'exécution à l'aide d'instruments musicaux.

V. — Individualisation du type fonctionnel.

Le fonctionnement des divers centres que nous venons de décrire est sinergique. Cependant il existe des conditions, particulières à chaque individu, lesquelles déterminent une prédominance bien établie de quelques-uns sur les autres ; ces conditions, variables en chaque sujet, peuvent être le produit d'une prédisposition congénitale héréditaire ou bien être le résultat de circonstances inhérentes à l'éducation musicale.

Charcot, en étudiant le langage articulé verbal, a indiqué ces déséquilibres de l'importance des divers centres, prédominant l'un ou l'autre dans le langage intérieur ; ses vues ont été suivies et ratifiées par d'autres cliniciens éminents, tels que Marie, Bernard, Ballet, Blocq, Feré, Brissaud, etc. Pour le maître de la Salpêtrière, la lésion d'un centre du langage se répercute plus ou moins sur les autres, et sur la fonction totale, selon le type mental de chaque sujet. Si la lésion affecte le centre prédominant, la perturbation est totale ; si elle affecte un centre secondaire dans l'individu, la perturbation ne frappera que la fonction de ce centre. La conclusion clinique de cette doctrine est simple. Une même lésion partielle produit des perturbations distinctes de la fonction du langage selon le type physiologique individuel, selon qu'elle se produit en un moteur, un graphique, un visuel ou un auditif.

Cette observation clinique de Charcot a servi à déterminer le problème des divers types fonctionnels du langage ordinaire ; elle autorise, en outre, des inductions psychophysiologiques aussi importantes que sa contribution à la physiopathologie. Ces applications à l'étude du langage musical sont d'un très grand intérêt.

Dans les premières étapes évolutives du langage musical, les activités élémentaires de notre intelligence se développent par les images sensorielles des sons et des accidents qui le composent, par l'éducation spontanée, le chant ; en même temps s'organisent en centre spécial les images motrices des mouvements musculaires nécessaires pour l'articulation des mots. Chez les

« analphabets musicaux » nous ne pouvons rencontrer que deux types fonctionnels : l'auditif et le phonique. Dans la mentalité musicale du premier, les images sensorielles du centre auditif prédominent ; dans celles du second, prédominent les images motrices des mouvements musculaires articulés. Chaque fois qu'un auditif s'appliquera à rappeler un air ou s'essayera à la composition d'un thème musical, son travail mental consistera à entendre intérieurement son souvenir ou sa composition ; par contre, le moteur chantera intérieurement.

A l'aide de l'éducation technique du langage musical l'individu ajoute d'autres groupes d'images à ces deux groupes primitifs ; ainsi naît la possibilité d'autres types fonctionnels, puisque chaque groupe peut l'emporter sur les autres dans des circonstances déterminées. Les types correspondants à l'éducation musicale complète peuvent être sensoriels ou moteurs.

Les types sensoriels sont deux.

L'*auditif*, comme nous l'avons dit, rappelle ou pense la musique comme s'il l'entendait intérieurement ; les autres images du langage musical sont moins vives en lui, elles concourent en des proportions plus petites à la fonction synthétique du langage. A ce type appartiennent les individus qui pour se souvenir d'une mélodie cherchent à l'entendre mentalement, la « tâtonnent » avec l'ouïe, la corrigent, en déterminent l'intégralité, jusqu'à ce que l'audition devienne claire et complète. C'est le type fonctionnel plus répandu. D'abord parce qu'il est propre au langage musical acquis spontanément, sans éducation technique ; les « analphabets musicaux » constituent l'immense majorité des hommes qui peuvent chanter. Ensuite, parce que la quantité d'images musicales auditives accumulées continuellement dans ce centre est de beaucoup plus grande que celle accumulée dans n'importe quel autre.

Le *visuel* rappelle ou pense la musique comme s'il la voyait écrite, en la lisant mentalement. La prédominance de ces images sur les autres n'est possible que chez des individus très exercés à la lecture musicale ; chez certains directeurs d'orchestre, par exemple. Ces sujets, pour rappeler ou composer de la musique, la voient écrite ; leur mémoire est purement topographique, ils voient des lignes ou des pages de musique ; pour

rappeler une phrase mélodique ou un ensemble harmonique quelconque, ils tâchent à faire revivre l'image visuelle de la page écrite, ils mettent au point et corrigent leur vision mentale jusqu'à ce qu'ils la voient avec clarté. Ce type fonctionnel est peu répandu. On ne le trouve que chez les « alphabets musicaux » qui sont une minorité ; même parmi eux, les images sensorielles auditives, les images motrices d'articulation phonétique et les motrices d'exécution instrumentale, prédominent plus fréquemment que les visuelles.

Il y a divers types moteurs.

Celui d'*articulation phonique* est le plus fréquent des types fonctionnels moteurs. Les individus qui le possèdent rappellent ou pensent la musique en la chantant mentalement. C'est le seul type moteur possible chez les « analphabets musicaux ». Sa fréquence dépend de l'habitude si répandue de chanter ; c'est pourquoi on le rencontre plus souvent chez les individus des pays tempérés ou tropicaux que chez ceux des régions froides, peu enclins au chant. L'exercice crée ce type en développant le centre d'images d'articulation phonique plus que les autres ; il est évident que l'éducation systématique et persévérante fait prédominer ce type mental parmi les chanteurs professionnels. Tout travail intense de l'intelligence musicale favorise la formation de ce type ; dans ce cas, le travail intellectuel exagère la force idéomotrice de la représentation verbale et tend, naturellement, à la transformer en action.

Le type moteur *graphique* est le moins fréquent de tous. Chez ces individus la mémoire et la pensée musicales agissent sur les images graphiques du langage : on rappelle ou on pense en écrivant. Psychophysiologiquement il équivaut au type phonique, étant déterminé par l'éducation prédominante d'images motrices qui correspondent à des mouvements musculaires. Sa rareté est facile à comprendre, en pensant que sur mille individus qui s'exercent au chant il n'y en a qu'un qui s'exerce à l'écriture musicale. Dans cet un peut apparaître le type fonctionnel graphique. Il est inutile de rappeler qu'il ne peut exister chez les « analphabets musicaux ». On ne le rencontre que chez quelques compositeurs et chez des copistes professionnels.

Le type moteur d'*exécution instrumentale* est moins fréquent que le type phonique, mais il l'est davantage que le type graphique. La raison en est simple ; le nombre d'individus qui chantent est plus grand que celui des exécutants, et celui-ci est, à son tour, plus grand que celui de ceux qui écrivent de la musique. La prédominance de ce type fonctionnel est subordonnée exclusivement à l'éducation ; on peut l'observer chez les « analphabets musicaux » qui savent exécuter de mémoire, « à l'ouïe ». Les individus de ce type rappellent ou composent de la musique en l'exécutant mentalement ; pour évoquer un thème, ils se figurent qu'ils l'exécutent, et coordonnent les images motrices des mouvements propres à le faire, jusqu'à ce qu'ils comblent sa lacune ou qu'ils aient vaincu sa difficulté. Ce type prédomine chez les exécutants professionnels, les compositeurs « analphabets » et les « virtuosi » ; il n'est pas rare chez les compositeurs d'éducation musicale complète. Les différences quantitatives et qualitatives de l'éducation déterminent des préférences pour tel ou tel instrument, lorsque l'individu en connaît plusieurs.

On conçoit, enfin, que chez certains individus il peut exister un équilibre complet dans la participation de chaque type d'images à la fonction totale du langage. Il y en a qui combinent en proportions équivalentes leurs images visuelles, auditives, phonétiques, graphiques et d'exécution. Ces individus possèdent le type fonctionnel *complet* ou *indifférent*. Chez les « analphabets musicaux » on peut observer ce type avec quelque fréquence ; son activité intellectuelle emploie à proportions égales les images auditives et phoniques. Chez les « alphabets musicaux » le type complet est fort rare, puisque l'éducation spécialisée tend à établir la prédominance de quelques éléments sur les autres.

Une observation bien faite permet de fixer le type mental de chaque individu. Depuis fort longtemps on connaît, empiriquement, la différence du type fonctionnel entre les compositeurs. Quelques-uns composent entendant mentalement ; d'autres articulant les images du chant ; d'autres encore voyant des notes écrites ; d'autres écrivant des notes en même temps qu'ils les pensent ; d'autres, enfin, en exécutant sur leur instrument préféré. Les types indifférents ou complets n'ont pas été observés

chez les compositeurs ; en admettant qu'ils puissent exister, ils seraient exceptionnels. Dans n'importe quel dictionnaire biographique de musiciens célèbres on trouve des données suffisantes pour diagnostiquer le type fonctionnel de presque tous.

Pour ce qui est de la fréquence des divers types fonctionnels, nous considérons que son ordre approximatif est le suivant :

Chez les « analphabets musicaux » : 1° les auditifs ; 2° les complets ou indifférents ; 3° les phoniques. Chez les « alphabets musicaux » : 1° les auditifs ; 2° les phoniques ; 3° ceux d'exécution instrumentale ; 4° les visuels ; 5° les graphiques ; 6° les complets ou indifférents.

VI. — Influence de l'Éducation sur le Mécanisme fonctionnel.

L'éducation exerce une influence très grande sur la complication psychophysiologique du langage musical. En partant du type plus simple, chez « l'analphabet musical » nous trouvons le centre d'images auditives et le centre d'images pour l'articulation des sons. Trois types sont possibles : 1° Le sujet qui a les deux centres très éduqués : il a une bonne ouïe et il chante bien ; 2° Le sujet qui a le centre des images auditives très éduqué et le centre des images d'articulation phonétiques peu éduqué : il a une bonne ouïe et il chante mal ; 3° Le sujet qui a les deux centres peu éduqués, il n'a pas d'ouïe et il chante mal. Il faut signaler qu'un sujet peut entendre bien et chanter mal ; mais celui qui entend mal ne peut pas bien chanter. La formation du centre des images sensorielles précède la formation du centre moteur, le centre auditif pouvant exister sans celui d'articulation phonétique ; mais la formation du centre propre de cette dernière est impossible sans qu'elle ne soit précédée par le centre sensoriel correspondant. L'individu qui chante bien et celui qui a de l'ouïe sont, tous les deux, également « auditifs ». L'éducation persistante ou systématique du chant peut, après, faire équivaloir ou prédominer l'importance des images motrices d'articulation sur les sensorielles primitives ; dans ces cas l' « auditif » se change en « auditif-moteur » ou en « moteur » nettement défini, de type phonique.

Tout individu qui, en outre de chanter, « exécute d'ouïe », possède trois centres d'images : sensorielles auditives, motrices phonétiques et motrices d'exécution instrumentale. Pour pouvoir « exécuter d'ouïe », il faut d'abord être « auditif ». L'éducation du centre des images d'exécution peut, comme dans le cas précédent, transformer l'individu en un « auditif-moteur » ou en un « moteur » pur, toutefois que les images motrices d'exécution instrumentale acquièrent autant ou plus de valeur que les images auditives.

Chez les individus éduqués à la lecture musicale quatre cas sont possibles :

1° On peut avoir mauvaise ouïe et chanter ou exécuter passablement la musique lue, en coordonnant d'une manière chaque fois plus parfaite les sensations des notes lues et les mouvements musculaires d'exécution. Dans ce cas, le centre visuel est prédominant sur l'auditif : le sujet, un pianiste par exemple, voit bien les notes et les accidents écrits sur la portée, mais il ne les entend pas bien ou son audition est secondaire. Il y a un plus grand nombre de voies d'association entre le centre visuel et celui d'exécution instrumentale qu'entre celui-ci et le centre auditif ; les excitations visuelles suffisent à provoquer la réaction des mouvements musculaires correspondants.

2° On peut avoir de l'ouïe et posséder une mauvaise mémoire visuelle ; les excitations auditives provoquent les réactions musculaires pour l'exécution ; les voies d'association auditivo-motrices sont très importantes et les visuelles-motrices sont faibles. Ces sujets lisent la musique en étudiant, mais ils l'apprennent d'ouïe ; en la chantant ou en l'exécutant ils n'ont pas besoin de regarder la musique écrite, puisqu'ils se servent exclusivement des voies auditivo-motrices, de même que les chanteurs ou les exécutants à l'ouïe.

3° A l'aide de l'éducation, le centre d'images motrices d'exécution peut primer sur les deux catégories d'images sensorielles. L'individu peut avoir été primitivement « auditif » ou « visuel », mais, par l'éducation, il devient, peu à peu, « sensitivo-moteur » ou « moteur » pur, selon le mécanisme signalé pour l'exécutant d'ouïe. Ces sujets rappellent la musique en l'exécutant ou en la chantant. La mémoire visuelle dont ils se

servent pour apprendre à exécuter peut être faible chez eux. C'est à remarquer que ces « moteurs » ne doivent pas forcément avoir de l'ouïe, comme cela arrive pour les « moteurs » qui ne savent pas lire la musique ; l'individu peut apprendre à chanter et à jouer sans avoir d'ouïe : c'est le cas d'un sourd qui apprendrait à chanter ou à jouer, ou de tout individu qui écrit à la machine en se servant du clavier et sans regarder les mots qu'il écrit. Ces sujets ne peuvent pas apprendre d'ouïe, ils apprennent par musique ; l'éducation des images motrices d'exécution est prédominante et leur permet d'exécuter de mémoire, sans nécessité d'entendre ce qu'ils jouent ni de voir la musique. Bien des « virtuosi » ont une mauvaise ouïe, ce sont des « visuels-moteurs » ; l'éducation peut les changer en « moteurs » purs.

4° La fonction du langage peut se produire par une combinaison équilibrée des images sensorielles et motrices ; ces sujets entendent de même qu'ils lisent, chantent et exécutent. Par leur complexité même et leur équilibre ils n'arrivent jamais au développement extraordinaire d'une fonction ; l'équilibre psychophysiologique est propre de l'intelligence et du talent, mais il ne l'est pas du génie musical.

On peut, finalement, ajouter aux précédentes la fonction de l'écriture musicale. En quelques sujets la prédominance de ce centre graphique est possible ; cela dépend exclusivement de l'éducation. On ne peut l'observer que chez des copistes, et, quelquefois, chez des compositeurs féconds ; les individus ne se représentent la musique qu'en l'écrivant. L'acquisition de l'écriture musicale, de même que l'exécution instrumentale, influe sur la fonction totale du langage dans les « alphabets musicaux » ; mais son influence est infiniment plus petite.

VII. — Localisation anatomique des centres du langage musical.

Une règle de physiologie cérébrale enseigne qu'à des spécialisations fonctionnelles distinctes correspondent des localisations anatomiques particulières.

Les centres constitutifs des images propres à la fonction du langage articulé commun sont spécialisés dans les centres généraux des images visuelles et auditives, et dans les centres généraux des images motrices ; ce sont des zones spécialisées dans les zones générales. Entendre la parole articulée est une spécialisation de l'audition générale ; voir les signes écrits est une spécialisation de la vision générale ; prononcer et écrire ces paroles et leurs signes, c'est une spécialisation des fonctions musculaires des zones motrices, et particulièrement des systèmes coordonnés qui interviennent dans les mouvements nécessaires à la phonation articulée et à l'écriture.

Dans chacun de ces centres, spécialisés dans les zones générales correspondantes, il se produit de nouvelles spécialisations à mesure que la fonction se diversifie ou se subdivise. La clinique a démontré que les images correspondant à divers idiomes se localisent séparément ; une petite lésion, ou plusieurs disséminées, peuvent affecter le fonctionnement d'un idiome, en en respectant un autre ou les autres. Dans chaque centre se forment des sub-centres à l'infini ; un centre anatomique est le produit d'une fonction physiologique, c'est une unité physiologique ; chaque nouvelle fonction forme de nouveaux centres ; l'extension anatomique d'un centre dépend du nombre de névrones qui s'associent pour exercer la fonction. Théoriquement, le corps cellulaire de chaque névrone qui aurait une fonction physiologique spéciale serait un centre nerveux.

Les images sensorielles et motrices des fonctions élémentaires qui composent le langage musical constituent des centres physiologiques dont la localisation anatomique est spécialisée dans les centres du langage articulé ordinaire ; ceux de celui-ci, à leur tour, sont spécialisés dans les centres de fonctions plus générales. La preuve clinique de cette séparation fonctionnelle et anatomique entre le langage ordinaire et le musical, nous l'avons dans l'observation d'aphasies sans amusie et d'amusies sans aphasie.

Cependant le fait contraire est plus général, et l'anatomie pathologique des amusies prouve que les centres des deux fonctions sont contigus aux superposés ; c'est-à-dire que les centres spécialisés pour le langage musical sont de véritables

sub-centres de ceux du langage commun, en conservant avec ceux-ci une relation de la part au tout. Nous développerons cette preuve anatomo-clinique de la doctrine anatomo-physiologique en étudiant la pathologie générale des amusies ou aphasies musicales.

On peut affirmer que les images auditives, visuelles, phoniques et graphiques spécialisées pour le langage musical sont localisées respectivement en des sub-centres anatomiques inclus dans les centres de Wernicke, de Kussmaül, de Broca et d'Exner.

L'étude psychophysiologique du langage musical pose une question que n'ont pu traiter les psychologues et les cliniciens qui ont étudié le langage ordinaire : les localisations anatomiques correspondantes à l'exécution instrumentale. A l'aide de l'éducation technique, les exécutants spécialisent des groupes cellulaires dans la zone motrice de leur écorce cérébrale, pour les divers modes d'exécution instrumentale. Ces groupes constituent des fonctions systématiques, ce sont des unités physiologiques et ont des localisations anatomiques spéciales : ce sont des centres anatomiques du langage. Les centres moteurs d'exécution instrumentale se forment de même que les centres moteurs du chant ou de l'écriture ; ceux-là sont le résultat de l'éducation de divers groupes musculaires, de même que le centre du chant est celui du système musculaire de la phonation articulée, et le centre de l'écriture est celui du système musculaire du membre supérieur qui écrit.

Quelle est la localisation anatomique de ces centres ? Comme il s'agit d'images motrices, correspondantes aux mouvements musculaires nécessaires à l'exécution, ils doivent être localisés dans la zone motrice générale, de même que celui du chant et celui de l'écriture. La localisation spéciale varie pour chaque cas particulier, pour chaque instrument. Le centre d'exécution instrumentale d'un violoniste sera localisé dans les régions correspondantes aux mouvements des membres supérieurs ; le centre d'un flûtiste sera le résultat d'une association systématique entre les centres de ces membres et ceux propres des muscles respiratoires et buccals. Le pianiste et l'organiste n'auront pas à comprendre ces derniers dans leurs systèmes fonc-

tionnels d'exécution ; mais ils associeront aux centres des membres supérieurs les centres des membres inférieurs, afin de combiner le mouvement de la pédale avec l'exécution bimanuelle. Ces associations physiologiques systématiques sont indispensables pour tout le travail automatique exigé par l'exécution instrumentale.

Ce problème en suggère un autre de bien plus grande importance.

L'exécution est « bimanuelle » pour presque tous les instruments ; le centre des images motrices d'exécution instrumentale peut-il être unilatéral ? Les images des mouvements des deux mains peuvent-elles être localisées sur l'hémisphère cérébral gauche ? En d'autres termes : les muscles du bras droit ont-ils leur centre dans la zone motrice de l'hémisphère cérébral gauche, et ceux du bras gauche dans la zone de l'hémisphère droit ? La réponse affirmative à cette dernière question s'impose.

En ce cas : les images des mouvements du bras gauche situées dans l'hémisphère droit, en intervenant dans le processus complexe du langage, s'associent-elles avec les autres centres situés dans l'hémisphère opposé, le gauche ; ou bien l'éducation musicale spécialise-t-elle des centres du langage sur les deux hémisphères ?

Et, par analogie, nous pourrons formuler une autre question : les muscles qui interviennent dans la phonation articulée, dans le chant, sont bilatéraux ; nous ne chantons pas avec la moitié du thorax, la moitié du larynx et la moitié de la cavité buccale. Les centres de ces muscles bilatéraux, dont la fonction est synergique, sont-ils dans l'hémisphère gauche ou dans les deux ? L'existence de centres moteurs bilatéraux *en fonction active* coïncide-t-elle avec l'unilatéralité des autres centres du langage musical ?

Sur ce chemin d'inductions physiologiques nous n'hésitons pas à énoncer d'autres problèmes encore plus ardus, puisqu'ils affectent la psychologie générale du langage. Des muscles bilatéraux interviennent dans la parole articulée ; le centre peut-il en être unilatéral ? Dans l'écriture des ambidextres et bimanuelle, chaque jour plus fréquente par l'éducation, les centres

moteurs de l'écriture se localisent-ils seulement dans l'hémisphère gauche? On peut formuler la même question pour les diverses formes d'écriture mécanique, toujours bimanuelle. Ces centres moteurs, en fonction active, s'associent-ils normalement avec les centres sensoriels d'un seul côté? L'anatomie clinique ne permet pas encore de répondre d'une manière définitive à ces questions; mais tout ce qu'on sait sur la physiologie du cerveau autorise à croire que la spécialisation fonctionnelle du langage ordinaire dans l'hémisphère gauche, admise par les cliniciens et les physiologues, n'est ni complète ni totale.

Dr José INGEGNIEROS.

LA BEAUTÉ RATIONNELLE [1]

« Il n'y a, dit Tolstoï, que deux définitions possibles de la beauté : l'une objective, mystique, voyant la notion de la beauté dans celle du parfait ou de Dieu, définition fantaisiste et sans fondement réel; l'autre, au contraire, très simple et très intelligible, mais toute subjective et qui considère la beauté comme étant tout ce qui plaît. » (*Qu'est-ce que l'art?* ch. III.)

Nous ne voyons pas de quel droit Tolstoï peut donner à la définition objective du beau l'épithète de mystique, mais nous admettons avec lui qu'en esthétique deux écoles seulement sont en présence : les subjectivistes et les objectivistes.

Les premiers sont aujourd'hui les plus écoutés. Le subjectivisme est une mode qui a envahi tous les domaines, et l'esthétique en premier lieu. Sa formule est si commode pour les artistes! Elle est seule libératrice. Nous n'avons pas le droit, prétend-on, de soumettre le génie à un idéal qui s'imposerait à lui du dehors ; le génie est au-dessus de toute règle et de toute loi : il est à lui-même sa norme et sa fin. Est beau ce que le grand artiste voit et entend comme beau.

Le romantisme a contribué pour une grande part à formuler et à répandre ces idées : l'homme de génie est une sorte de monstre, soustrait aux lois communes de l'humanité, aux lois de l'universelle raison. Il n'est point guidé par l'intelligence et le goût. Il ne peine point pour rendre ses créations conformes à des règles fixes et à un idéal valable pour tous les artistes. Il ignore « la longue patience » et l'effort serve. L'inspiration souffle, emporte l'âme de l'artiste et le mène toujours au beau.

La formule du subjectivisme est si commode encore pour le critique ! Si les belles choses sont celles qui répondent pleinement à leur fin, si un beau meuble est celui où toutes les ressources de la menuiserie ont été mises en œuvre pour servir parfaitement à un usage

1 *La Beauté rationnelle*, par M. P. Souriau ; Alcan. — La majeure partie des idées de cet article et parfois les expressions mêmes sont empruntées à ce très beau livre.

déterminé, il faut que le critique étudie à la fois les ressources de la menuiserie, la fin du meuble, l'exacte adaptation des moyens à cette fin.

Comme l'impressionnisme est plus large, plus tolérant, plus facile et plus libre ! Le beau meuble est celui qui me donne une sensation de beau. Le beau tableau est celui qui plaît à mon œil, la belle symphonie celle qui charme mon oreille.

Dans l'impressionnisme nous pouvons distinguer deux courants : l'un n'admet d'autre critérium que la sensation présente. L'agréable pour lui est identique à la beauté. D'aucuns nous attribuent même un sens du beau, comme si l'acte par lequel l'âme prend conscience de la beauté n'était pas une synthèse complexe, tout un monde d'impressions physiques, d'émotions, de représentations.

Il y a nombre de choses belles que la sensation n'explique pas. Et les sensations elles-mêmes ne sont pas toutes belles ; elles exigent, pour l'être, certaines conditions précises que déterminera la raison.

Le beau est-il, comme d'autres impressionnistes le disent, pure affaire de sentiment ? Sans doute, nous admirons instinctivement de beaux objets brillants, la beauté humaine, et l'esthétique doit tenir compte de ces sentiments instinctifs. Sans doute encore, guidés par le sentiment, nous allons souvent droit aux choses admirables, et nous méprisons les laideurs physiques et morales. Mais que devient ce nouveau critère quand les sentiments se contredisent ? Le sentiment d'ailleurs est trop complexe et trop confus pour nous servir de véritable règle. Il doit jouer en esthétique le même rôle que le sens commun en philosophie, les sentiments moraux en éthique, le sentiment conservateur en politique. Il nous préserve des à-coups, des paradoxes, des brusques revirements d'opinion. Mais il n'est pas plus infaillible ici que dans la pratique de la vie.

Le subjectivisme est décourageant et déprimant, il est égoïste et antisocial : à chacun, dit-il, son idéal de beauté ; des goûts on ne discute pas.

Mais le grand art n'est pas subjectif, il est universel. Les grandes œuvres sont admirées de tous et elles peuvent, jusqu'à un certain point, se mesurer à leur puissance d'expansion.

Disons avec La Bruyère : « Il y a dans l'art un point de *bonté* et de *perfection* comme de bonté et de perfection dans la nature... il y a un bon et un mauvais goût et l'on dispute des goûts avec fondement. »

La raison doit avoir en esthétique le dernier mot, comme elle doit l'avoir en logique, en science et en morale. Il est des jugements esthétiques admis par tous, universels comme la raison dont ils émanent : qui nierait la beauté des cathédrales de Chartres ou d'Amiens,

d'une maison parfaitement adaptée à sa fin, d'un cheval qui réalise pleinement le type de son espèce ?

Et c'est parce qu'il s'appuie sur une connaissance objective et rationnelle de la valeur des choses que le jugement d'un artiste est supérieur à celui d'un amateur et compte seul, tandis que ne compte guère le jugement d'un profane.

La raison *peut* et *doit* diriger l'esthétique. Il y a vraiment en effet, pour l'artiste et le critique, un *devoir* de lui obéir, de lui soumettre sensations et sentiments ; elle doit commander en souveraine à la sensibilité la plus affinée, quelle qu'en puisse être la délicatesse et peut-être la pureté.

Qu'est-ce que la beauté pour la raison ?

C'est l'*évidente perfection*. Saint Thomas disait déjà (*Somm. théol.*, Ia, q. XXIX, art. 8) : « Ad pulchritudinem tria requiruntur : primo quidem *integritas* sive *perfectio :* quæ etiam diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; et *debita proportio* sive *consonantia ;* et iterum *claritas.* »

Il met donc en première ligne *la perfection,* dont l'*éclat* n'est que la manifestation aux facultés perceptives et, en seconde ligne, l'*harmonie,* l'ordre et l'unité, exigée pour la perfection d'un objet qui doit répondre pleinement à sa fin, partie intégrante de cette perfection (1).

Aussi Kleutzen définit-il le beau (*Inst. théol.,* p. I, l. I, q. IV, c. 3). « Pulchritudo est rei *bonitas,* quatenus hæc mente cognita delectat. »

Et Mgr Mercier, dans son *Ontologie* (troisième édition, p. 551) : « La beauté d'une chose, c'est le resplendissement de sa perfection. »

Ce point d'histoire établi en passant, et cette justice rendue à la scolastique, demandons-nous si notre définition a autant d'extension que l'idée courante de beauté, si en particulier elle explique complètement les objets les plus beaux (2).

Il est des cas où certainement la beauté et l'évidente perfection coïncident : ceux où nous admirons l'objet par cela seul qu'il répond pleinement à une condition donnée. C'est, par exemple, un corps bien proportionné, un édifice nettement adapté à sa destination, une

(1) Saint Thomas distingue nettement le beau du bien, ils sont, dit-il (*Somm. théol.*, Ia, q. V, a. 4 ad 2 ; — Cf. également Ia IIæ, q. XXVII, a. 1 ad 3), fondamentalement identiques, *super eamdem rem fundantur,* mais formellement différents, *ratione differunt,* le bien étant l'objet de nos facultés volitives, le beau de nos facultés perceptives. Mais le beau nous cause du plaisir et devient l'objet de nos désirs et de nos volitions, comme le bien ; d'autre part, le bien charme et ravit, comme le beau, notre intelligence. Nous croyons à l'union du bon et du beau dans le parfait, la caractéristique du beau nous semble être l'*évidence* de la perfection.

(2) Ici, nous suivons de près M. Souriau, pp. 107 et suiv.

note très juste, une phrase très claire et très précise. Toute chose répondant à un idéal défini, réalisant le type de son espèce, est belle. Tout ce qui est parfait est beau.

Réciproquement, tout ce qui est beau est parfait. La beauté semble toujours donner aux objets un caractère d'excellence ou de supériorité. Mais pour que la perfection soit beauté, il faut qu'elle soit évidente, qu'elle apparaisse immédiatement et complètement :

Le véritable sentiment du beau, qui accompagne et fortifie le jugement, c'est l'admiration. Or, admirer pleinement une chose, c'est la juger parfaite. C'est la même vérité, affirmée ici par le sentiment, là par l'intelligence. Un objet est sublime quand il appelle notre admiration la plus haute, quand nous voyons réalisées en lui les fins les plus désirables et les plus dignes de respect. Dans le sublime, c'est la perfection que nous admirons, car l'énormité seule ne nous en impose pas. Nous n'admirons la puissance du génie que si elle est équilibrée, ordonnée. Il faudrait reprendre, ici, les analyses originales et spécieuses, mais radicalement fausses, de Kant.

Le beau se ramène au parfait. Qu'est-ce que le parfait ? Ici encore nous trouvons à l'origine une pensée d'Aristote : « L'être parfait, dit-il (*Met.*, IV, 24), est celui qui atteint sa fin : Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος. » Une chose est parfaite quand elle est conforme à sa fin, quand elle se réalise.

Trouver l'idéal ou la fin de chaque chose est la tâche essentielle de l'esthétique.

Les beautés supérieures sont donc pour nous ces beautés *adhérentes* que la *Critique du jugement* mettait au dernier rang (trad. Barni, t. I, p. 112) : « Beaucoup d'oiseaux, le perroquet, le colibri, l'oiseau de paradis, une foule d'animaux de la mer sont des beautés en soi, qui ne se rapportent point à un objet dont la fin serait déterminée par des concepts, mais des beautés libres et qui plaisent par elles-mêmes. De même les dessins *à la grecque*, les rinceaux des encadrements ou des tapisseries de papier, etc., ne signifient rien par eux-mêmes ; ils ne représentent rien, aucun objet qu'on puisse ramener à un concept déterminé et sont de libres beautés. On peut aussi rapporter à cette espèce de beauté ce qu'on nomme en musique fantaisies sans thèmes , et même toute la musique sans texte... Mais la beauté d'un homme et, dans la même espèce, celle d'une femme, d'un enfant, la beauté d'un cheval, d'un édifice comme une église, un palais, un arsenal, une maison de campagne, suppose un concept de fin qui détermine ce que doit être la chose, et, par conséquent, un concept de sa perfection : ce n'est qu'une beauté adhérente. »

Pourquoi le jeu serait-il plus beau que le travail, le plaisir plus

estimable que l'activité sérieuse, le caprice que la réalisation d'une fin très haute ? Au nom de quel principe autre qu'une définition non prouvée, un préjugé inadmissible, préfère-t-on le vagabondage de l'imagination à la contemplation du parfait ? Et la théorie ne se juge-t-elle pas immédiatement à ses conséquences ? Elle pense qu'un rinceau d'encadrement, vague et insignifiant, est supérieur à une église et à un palais, qu'un colibri est plus beau qu'un homme ou une femme ! Une théorie qui condamne comme inférieures les plus évidentes beautés ne peut se soutenir sans gageure.

Kant et ses disciples sont naturellement amenés à considérer l'architecture comme le dernier des arts. A mon avis, c'est ici que le combat devient le plus significatif et le plus décisif. Considérez une maison qui répond pleinement à sa fin. L'architecte a consciemment étudié l'idéal de vie, les habitudes, les besoins des habitants ; l'ensemble de son plan facilite et abrège tous leurs actes ; chacune des pièces a la grandeur et l'aménagement voulus ; chaque détail a une signification et un but. Une telle maison n'est-elle pas vraiment belle ? N'éprouvons-nous pas dans cette contemplation d'une finalité consciente et toujours heureuse, une satisfaction plus profonde que si nous voyions une riche futilité ? Que sera la façade dans cette maison ? Richement décorée d'ornements inutiles ? Absolument pas. Elle sera l'expression évidente de la beauté interne. Tout l'art du décor consistera à souligner le plan de structure, à rendre bien visible le sens de toutes les parties.

L'art de l'architecte est asservi à des lois géométriques, mécaniques, etc., à des fins pratiques, il n'en est pas moins élevé. Je serais tenté de dire : au contraire.

Aucun art n'est jeu. Tout art exige un vrai labeur ; tout artiste est esclave, esclave des moyens d'expression, esclave de son œuvre même qui, dès qu'elle est commencée, le saisit tout entier et l'entraîne vers le but.

La beauté, disons-nous, est évidente perfection. Mais doit-elle être évidente à tous ? Le sens de tous les détails de notre maison idéale doit-il apparaître au premier venu, pour que la maison soit dite parfaite et belle ? Certainement non. Si quelques beautés doivent être intelligibles à tous, la plupart demandent, pour être comprises et senties, une initiation préalable.

Puisque la beauté n'est pas pure affaire d'impression, puisqu'elle exige l'exacte correspondance des moyens à la fin, elle ne peut être clairement vue et valablement affirmée que par celui qui connaît la fin, qui sait si l'artiste l'a pleinement réalisée et par les moyens les plus simples.

Comme nous avons identifié la perfection et la beauté, ne mêlons-nous pas encore les deux idées d'utile et de beau? Très certainement. Mais, est-ce chose si nouvelle en philosophie, et ne se souvient-on pas de Socrate, allant, nous dit Xénophon (*Mémorables,* III, 10; IV, 6 et 7), chez les artistes d'Athènes leur montrer qu'une belle chose est celle qui répond exactement à sa fin? A l'armurier Pistias, il prouve qu'une cuirasse parfaitement belle n'est point telle par ses peintures et sa dorure, mais par son adaptation précise au corps du guerrier qui la porte.

Et qui donc nous reprochera, au nom du désintéressement nécessaire de l'art, de confondre utilité et beauté? Ceux-là même qui faisaient de notre agrément le but légitime du beau. Pourquoi le plaisir de luxe aurait-il un droit refusé à l'intérêt essentiel et vital? Notre théorie est plus vraiment désintéressée, car nous ne demandons pas seulement qu'un homme admire ce qui lui est utile, mais aussi ce qui est utile aux autres. Il doit admirer tout ce qui est parfait, tout ce qui répond à sa fin. L'art social est rendu possible.

C'est par un inexplicable préjugé que nous n'admirons que les beautés de luxe. Dans le corps humain, l'harmonie des organes, une main, un œil, ne sont-ils pas mille fois plus beaux que le luxe de la chevelure ou la fraîcheur des joues? Dans la nature, la rapidité et la conformation, si appropriée à son but, de l'oiseau de proie ne sont-elles pas plus belles que l'éclatante et orgueilleuse parure du paon? Un geste sera vraiment beau quand, fait avec aisance et grâce, il sera exactement ce qu'il doit être, sans bizarrerie, sans fioriture, sans luxe, sans rien d'inutile.

Je voudrais pouvoir dire, avec compétence, la beauté d'un outil, d'une série de paires de ciseaux destinées, l'une au tailleur, l'autre au ferblantier, l'autre au relieur. L'artiste a prévu avec amour le moindre détail du métier, le moindre geste de l'ouvrier, protégeant ses doigts, variant la proportion des diverses parties, tour à tour élargissant et effilant la lame.

Dans l'art vrai comme dans la nature, rien ne se fait en vain, οὐδὲν μάτην, et le plus grand artiste est celui qui réalise, par les moyens les mieux adaptés, les fins les plus hautes.

Nous ne mettrons pas, en effet, toutes les fins sur le même plan; du monde physique au monde moral, par le monde de l'intelligence, les fins s'échelonnent et se réalisent par des arts de plus en plus parfaits. L'art suprême fera converger vers l'idéal le plus riche et le plus élevé en dignité toute la vie morale de l'homme.

G. BERTIER.

PÉRIODIQUES FRANÇAIS

Sommes-nous au bout des destructions entreprises par la philosophie contemporaine ? On a chassé la métaphysique ; on le croit du moins, car on en fait parfois sans le savoir. La psychologie a été privée de sa base rationnelle. Voici maintenant que l'on cherche une justification à la morale et qu'on n'arrive point à la découvrir.

A quoi aboutit cette grande enquête sur la morale positive à laquelle se livre M. Belot ? On s'efforçait depuis quelque temps à fonder la morale sur la sociologie, M. Belot ne dit pas non, mais il remarque, et ceci est très juste, que la sociologie ne saurait fournir une base fixe à la morale. (*Revue de Métaphysique*, septembre 1905.) A en juger par les faits, et aujourd'hui on ne sait plus juger autrement, la morale sociale n'a pas de lois constantes. Si elle agit sur l'opinion, l'opinion à son tour réagit sur elle. La morale ne se fait pas, elle devient ; il suffit qu'elle soit à chaque instant ce qu'il faut pour que la société existe.

D'ailleurs, d'après l'opinion de M. Lévy-Brühl, la morale n'est pas une science, toutes les formules générales qu'on présente sont fautives, le principe de perfection lui-même est insuffisant, ne comprenant pas l'altruisme. Et M. Durkheim remarque qu'il n'y a pas un droit ou un devoir qui ne soit méconnu quelque part. Notre morale, d'après lui, s'appuie sur un type de l'humanité qui ne convient qu'à l'Occident chrétien. Les idées de ces messieurs sont parfaitement résumées et réfutées dans la *Revue néo-scolastique* (novembre 1905 et février 1906), par deux excellents articles de M. Deploige.

M. G. Truc est encore plus radical. (*Revue philosophique*, septembre 1905.) A ses yeux la conscience morale est une pure illusion. Ceux-là sont inconséquents qui, niant le libre arbitre, conservent la responsabilité. La conscience ne nous atteste qu'une chose, notre présence à l'acte. La responsabilité n'est pas un fait de conscience intime. La société impose certaines restrictions convenues, on les érige en loi naturelle. Témoins des faits qui se passent en nous, nous imaginons en être acteurs ; c'est une hyperesthésie de la sensi-

bilité. On agit et on agira sans doute toujours comme des êtres moraux. Il est bon, du moins, de savoir qu'on est dupe.

On conçoit que, dans le milieu ou règne de semblables idées, on n'admette pas facilement, comme le dit M. Lalande (*Revue de Métaphysique*, novembre 1905), que les parents aient le droit d'imposer leurs idées morales et religieuses à leurs enfants. Ce serait leur imposer d'être dupes, et le gouvernement ne saurait être trop armé pour assurer le droit de ces petits êtres à n'avoir aucune conviction.

Il faut cependant que l'instinct moral et religieux soit bien tenace chez l'homme, puisque M. Prévost, un professionnel de l'agnosticisme, nous propose une nouvelle religion, la religion du doute. (*Revue philosophique*, janvier 1906.) M. Prévost juge que toutes les religions sont des inventions humaines. Définir l'infini lui paraît une absurdité aussi bien que l'idée de l'offenser ; le représenter comme l'a fait Michel-Ange sous les traits d'un vieillard est ridicule. Toutefois il ne faut pas combattre les religions ; elles ont été à certains moments un élément de progrès ; elles ont développé le sentiment de bonté et donné le bonheur à bien des générations. Mais il faut les dépasser. Le doute intelligent est aujourd'hui le grand instrument de progrès ; il ne serait condamnable que si on s'y endormait. Il y a certainement dans le monde une force, nous l'appelons une âme. Elle va toujours se développant et se perfectionnant, peu importe la manière. M. Prévost pense qu'il y a dans cette pensée un motif suffisant d'enthousiasme religieux.

Nous en doutons fort. Nous croyons bien que le doute est souvent un instrument de progrès, mais à condition d'en sortir le plus tôt possible. Quant aux reproches faits aux religions, et à la religion catholique en particulier, nous renvoyons l'auteur au bel article que vient de publier dans la *Revue de Philosophie* l'abbé Sertillanges (février 1906). Il y verra que jamais la philosophie catholique n'a élevé la prétention de définir directement et adéquatement l'infini. Il faudrait cependant juger une religion sur l'idée que s'en font les penseurs qui la professe et non sur le langage figuré qu'emploient nécessairement les vulgarisateurs.

Le vénérable M. Boutroux ne partage pas ces idées aventureuses ; cependant il a été touché par le scepticisme. Lisez son article sur la conscience morale et la loi. (*Revue de Métaphysique*, janvier 1906.) Sur cette question si tristement actuelle, vous aurez peine à trouver une solution précise. Il n'admet pas que la conscience soit inviolable, ce serait séparer, dit-il, la pensée de l'action. Ce serait reconnaître le dualisme du moi et du non-moi, et la distinction de la science et

de la croyance, postulats très contestés aujourd'hui. Aussi la tendance actuelle est-elle la subordination absolue de la conscience. Cette tendance ne révolte pas M. Boutroux, il objecte seulement que si le moi n'est pas une entité, il jouit et il souffre. On le rend malheureux en l'assujettissant. Au point de vue concret, il déclare que la volonté sociale exprimée par la loi et la volonté individuelle sont toutes deux des fins en soi ; chacune suppose l'autre : elles se développent l'une par l'autre ; la supériorité de l'une sur l'autre dépend du degré de vie de chacune et de leur rapport au meilleur développement de la société.

Voilà tout. Comment tirer de là une ligne de conduite précise ? La philosophie traditionnelle est plus nette et plus ferme. Elle enseigne qu'en cas de conflit entre la conscience et la loi, la présomption est en faveur de la loi, s'il y a doute. Autrement on irait à l'anarchie. Mais si la conscience peut s'illusionner, la loi peut abuser, ce qui amènerait un despotisme odieux. Lors donc que la loi va manifestement contre la loi de Dieu, ou contre des droits fondamentaux ou depuis longtemps reconnus, c'est à la loi de céder, car la conscience représente ici le droit naturel qui est une autorité plus haute. Cet enseignement a produit peu à peu les libertés modernes, qui sont résumées dans la déclaration des droits de l'homme, déclaration affichée partout et qu'on respecte si peu.

M. Boutroux a, du reste, entrevu la vraie cause des incertitudes qui pèsent sur la morale. C'est l'absence d'une notion exacte de la nature du moi. Depuis que l'on a mis de côté la notion de substance, on ne sait plus où le trouver. Les meilleurs essaient d'y suppléer par le parallélisme. Assurément il y a un parallélisme remarquable entre les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychiques. Il y a même plus, il y a accord complet. Mais d'où vient cet accord ? M. Van Cauvellaert résume pour nous les opinions de l'autre côté du Rhin. (*Revue néo-scolastique,* novembre 1905.) Tandis que Wundt fait appel à une unité métaphysique, Muensterberg refuse de reconnaître un sujet quelconque. Pour Paulsen, tout est pensée. Le Busse admet deux espèces de monades : les unes ont un développement continu, ce sont les monades physiques ; les autres, les psychiques, procèdent par sauts brusques. Mach ne reconnaît que la conscience. La matière n'est pour lui que l'ensemble des sensations.

Pour contrôler toutes ces opinions, il faudrait une forte psychologie rationnelle. Or, elle fait défaut jusqu'ici dans les revues soumises à notre examen. Ce n'est pas que les articles sur des questions de psychologie fassent défaut. La *Revue philosophique* en contient un

grand nombre, mais généralement ils se bornent à l'étude de questions de détail le plus souvent traitées au point de vue physiologique.

C'est ainsi que M. Pierre Girard cherche à évaluer en chiffre le rapport du cerveau à l'intelligence. (*Revue philosophique*, septembre 1905.) Si jusqu'ici on n'a pas réussi, c'est, pense-t-il, parce qu'on n'a considéré que le poids absolu du cerveau. On n'a pas tenu compte de son rapport avec la masse du corps. M. Girard a fait des expériences sur un grand nombre d'animaux et a trouvé un parallélisme constant entre ce rapport et le degré de leur intelligence. Mais est-ce bien de l'intelligence qu'il s'agit quand on étudie l'animal?

M. Bourdon (*Revue philosophique*, janvier 1906) étudie la conception physiologique de l'effort. Il caractérise l'effort par le gonflement du poumon pour donner une base solide à l'action des muscles. Il reconnaît toutefois que l'idée vulgaire de l'effort s'étend plus loin et caractérise généralement tout mouvement intense. Par extension, on parle d'effort moral, d'effort intellectuel, etc.

M. d'Allonges (*Revue philosophique*, décembre 1905) étudie la différence entre l'émotion et l'expression. L'expression se produit à l'aide des mouvements musculaires ; l'émotion, au contraire, tient à un état viscéral. L'auteur cite une personne ayant toutes les manifestations de la joie ou de la tristesse et se plaignant de l'absence de toute sensibilité.

Puis nous trouvons quelques monographies, qu'il n'est guère possible d'analyser en quelques mots : monographie de l'avare par le Dr Rogues de Fursac (*Revue philosophique*, janvier et février 1906) ; monographie de l'ironie par M. G. Palante (*Revue philosophique*, février 1906) ; monographie de la haine par M. Tardieu (*Revue philosophique*, décembre 1905). Où M. Tardieu a-t-il pris que les catholiques haïssent les libres penseurs, plus que les libres penseurs haïssent les catholiques? Les événements actuels semblent bien montrer le contraire.

Ces études rappellent de loin les *Caractères* de La Bruyère ou les *Maximes* de La Rochefoucauld. Voici des articles qui rentrent mieux dans la psychologie proprement dite.

M. Dugas s'occupe de l'abstrait émotionnel. (*Revue philosophique*, novembre 1905.) Il appelle ainsi un état où la passion dure encore, son objet ayant disparu. A ce propos M. Dugas fait de bonnes observations sur l'abstrait intellectuel. Il constate que cet abstrait n'est pas une confusion d'images, mais suppose une élaboration de l'intelligence.

M. Sollier étudie la conscience psychologique et ses degrés. (*Revue philosophique*, octobre 1905.) On appelle conscient tout phénomène actuellement perçu. Est-il nécessaire qu'il soit rapporté au moi? M. Sollier remarque que certains individus ne savent pas que c'est leur moi qui agit. Il y a une conscience latente. Les états les plus forts masquent les plus faibles. Ceux-ci réapparaissent si les plus forts s'affaiblissent. La conscience a un rôle d'enregistrement, elle marque les processus les plus importants et simplifie par là l'organisation.

La conscience d'après M. Sollier est liée à un centre spécial. Elle dépend d'intégrations et de désintégrations. L'auteur ne croit pas impossible qu'elle surgisse de l'arrangement d'éléments inconscients; un courant électrique est bien hétérogène à la pile qui produit. La conscience toutefois n'est pas une forme d'énergie, mais l'indice d'un certain état.

On s'attend à ce que nous fassions des réserves sérieuses sur ces vues de M. Sollier. Quant à la théorie de la conscience latente, elle gagnerait beaucoup en clarté, suivant nous, si l'on avait soin de distinguer, comme on le faisait autrefois, la conscience intellectuelle et la conscience sensible.

M. V. Gignoux examine le rôle du jugement dans les phénomènes affectifs. (*Revue philosophique*, septembre 1905.) Les sensations agréables ou douloureuses précèdent ordinairement le jugement; cependant il arrive quelquefois que le jugement crée le mal; à la souffrance réelle, il ajoute la tristesse et l'inquiétude. Toute affection a pour cause immédiate une cause organique, mais l'auteur remarque très bien que le jugement peut exciter ce trouble par l'intermédiaire de tendances qui sont des fonctions organiques se rattachant au vouloir-vivre. De même, quand les causes de l'émotion sont instinctives, le jugement peut les modifier et les régler.

Autrefois, dit Mme Bos, on s'attachait à séparer les différentes facultés, aujourd'hui on s'attache à reproduire la réalité synthétique de l'être vivant. (*Revue philosophique*, octobre 1905.) Ces deux points de vue ne sont peut-être pas aussi incompatibles que l'auteur paraît le croire; nous pensons bien, comme elle, que nos facultés se pénètrent l'une l'autre, loin d'agir isolément. Mme Bos en conclut que le langage n'exprime pas seulement une idée, mais un sentiment intérieur qui lui donne la vie. Le langage a jailli de l'inconscient comme la musique. Le nom désigne moins l'objet que la qualité qui a frappé dans l'objet. Toute langue a des modalités affectives qui lui sont propres. Il arrive parfois qu'une langue étrangère répond mieux

aux sentiments particuliers d'un individu que sa langue maternelle.

Il y a peut-être quelque exagération dans ces considérations, mais on y trouve un grand fond de vérité.

La sociologie est encore moins en progrès que la psychologie et la morale. C'est qu'en effet ces deux sciences sont sa base naturelle. Comme le premier but de la société est de maintenir l'ordre entre les individus, elle ne peut se constituer définitivement sans une connaissance exacte de la nature de l'individu et de la fin qui lui est assignée. Nous croyons d'ailleurs que l'on a tort de traiter la sociologie comme une science spéciale. Au point de vue politique, on avait peut-être des raisons pour le faire, mais au point de vue scientifique, cela nous paraît une erreur. De même que la philosophie, la sociologie est plutôt une collection de sciences qu'une science particulière, et la clarté gagnerait beaucoup à les distinguer.

M. Draghicesco nous paraît remettre à bien loin la fixation des sciences sociales. Une science ne peut se former qu'en établissant des lois; or, des lois ne peuvent être établies qu'autant que l'on aura pu concilier les instincts et la justice. Jusqu'ici on n'a pu établir qu'une stabilité provisoire, chaque progrès économique amenant un bouleversement. Il en sera ainsi jusqu'à ce que toutes les forces de la nature aient été utilisées, jusqu'à ce que les diverses sociétés aient cessé de se pénétrer et de se troubler l'une l'autre. L'équilibre parfait ne sera atteint que par l'établissement d'une société universelle.

Nous voilà rejetés bien loin. N'y arriverait-on pas plutôt avec une bonne morale pétrie de justice et de charité ?

M. Richard admet bien l'utilité d'une morale. (*Revue philosophique*, novembre 1905.) Il reconnaît que l'éducation fixe nos tendances, encore que d'après lui elle affaiblisse la valeur personnelle. La religion a donné la conscience du mal et le sentiment de la responsabilité. Mais qu'est-ce qui est mal ? C'est ce qui tend à dissoudre la société. La vraie morale est la conscience réfléchie du mal social. Le mal a été compris d'abord comme la non-conformité à la tradition ; aujourd'hui on y voit la conscience des nécessités sociales.

Cette conscience est-elle suffisante ? Même au point de vue de M. Richard, je dirai qu'elle ne suffit pas. Qu'il pose la question des nécessités sociales, celle par exemple de l'inégalité des conditions, à un ouvrier et à un propriétaire, il obtiendra des opinions nettement divergentes. L'un dira que cette inégalité est une nécessité de l'ordre et du progrès social, l'autre dira qu'elle est un abus monstrueux, la société devant un bonheur égal à tous ses membres. Comment arrivera-t-on à convaincre l'un ou l'autre, sinon en faisant appel à des notions supérieures ?

M. Kalbwachs (*Revue de Métaphysique*, novembre 1905) s'occupe d'une question moins élevée, mais qui a son importance, celle de la distinction des classes sociales. Il trouve insuffisante la division d'après les salaires, même avec les subdivisions de M. Ch. Booth. Celle d'après les dépenses laisse également à désirer. Beaucoup font des efforts pour paraître et s'offrent un luxe que ne justifie pas d'ailleurs leur situation.

La logique elle-même, la vieille logique, est en crise. On connaît les remarquables travaux d'un certain nombre de mathématiciens pour rapprocher la méthode mathématique de la logique générale. Leurs efforts ont conduit à une sorte de logique mathématique qui remplacerait l'ancienne logique du syllogisme. Les ouvrages de ce genre les plus connus en France sont ceux de M. Russell et de M. Couturat. Voici que dans deux articles très dignes d'études, M. Poincaré conteste la valeur de leurs procédés. (*Revue de Métaphysique*, novembre 1905 et janvier 1906.) On a voulu, dit-il, se passer de jugements *a priori* et de l'intuition ; on arrive à une logique purement formelle, reposant sur des axiomes qu'on ne pourrait justifier que par une induction complète, chose presque toujours impossible. Les définitions sont souvent des cercles. Ainsi on définit le nombre par des termes qui l'impliquent. Souvent encore on pose une définition et l'on raisonne sur une autre. L'*a priori* que l'on était censé supprimer a seulement changé de place.

Tout en reconnaissant le grand talent de M. Russell et de M. Hilbert, un autre métalogicien, M. Poincaré, montre l'application de ces critiques à leurs raisonnements. Il les oppose d'ailleurs l'un à l'autre. M. Russell se place plutôt au point de vue de la compréhension et M. Hilbert au point de vue de l'extension. L'auteur relève en outre chez M. Hilbert plusieurs cercles vicieux. Ce mathématicien ne justifie le principe de l'induction complète qu'après l'avoir appliqué. Il appuie certaines démonstrations sur la définition du nombre fini ; celle-ci suppose la définition du petit infini ; celle-ci à son tour suppose ces démonstrations, etc.

Le but de M. Poincaré est de montrer qu'on ne peut se passer des jugements synthétiques *a priori*, de Kant. Nous pensons qu'il a raison vis-à-vis de ses interlocuteurs. Quant à nous, nous croyons que ces prétendus jugements synthétiques *a priori* sont fondés en réalité sur l'intuition par notre intellect des caractères essentiels des choses.

Assurément, nous ne connaissons pas directement l'essence propre de la substance, nous pouvons accorder cela à M. Sorel. (*Revue de Métaphysique*, novembre 1905.) Nous ne connaissons immédiatement

que des individus, ou même seulement des actes de ces individus. L'introspection même, suivant la remarque de M. Luquet (*Revue philosophique*, décembre 1905), ne nous donne que des faits particuliers. Mais dans ces actes et dans ces faits nous percevons une certaine nature, certains caractères qu'on ne pourrait supprimer sans supprimer les faits eux-mêmes. La perception d'un fait est par elle-même une synthèse de diverses conditions dont l'intelligence saisit les plus profondes et qu'elle dégage ensuite par la réflexion. M. Luquet a raison de dire que la réflexion cherche le général, mais elle ne le prend à part que parce que l'intelligence l'a tout d'abord entrevu dans le particulier.

Nous avons mis à dessein en relief les lacunes des diverses sciences philosophiques, pour faire ressortir le vide qu'a laissé dans le savoir l'abandon de la métaphysique. Il n'est aucun problème que l'on puisse pousser à fond sans arriver à la métaphysique. Herbert Spencer le savait bien. Il voulait une science traitant de corrélations nécessaires et objectives des choses. Il attribuait ce rôle à la logique. M. Matienzo relève ce vœu. (*Revue philosophique*, octobre 1905.) Outre la logique qui étudie les opérations intellectuelles et les relations des idées, il demande une seconde logique qu'il appelle objective, étudiant les relations entre les choses. C'est précisément la science que l'on appelait autrefois métaphysique générale ou ontologie.

On commence à en avoir assez de ces spéculations fantaisistes, ingénieuses constructions que n'appuie pas une analyse sérieuse et méthodique de nos idées fondamentales. Cette tendance a donné ouverture aux philosophies que l'on appelle pragmatismes. Je dis aux philosophies, parce qu'il y en a plusieurs, que M. Lalande étudie et distingue l'une de l'autre. (*Revue philosophique*, février 1906.) Toutes cherchent à retrouver la certitude objective dont les néokantiens se passent trop aisément. Tout le monde ne s'arrange pas de ne voir dans la philosophie qu'un thème à développer avec talent à l'aide de ses impressions personnelles.

Malheureusement ces penseurs distingués ne peuvent encore se décider à rompre avec la critique trop absolue de la connaissance que Kant a mise à la mode. Là sera probablement la cause de leur échec.

M. Peirce admet comme fait que la pensée a besoin de conviction. La connaissance n'atteint pas seulement l'individuel, ce qu'on appelle une expérience est en réalité une série ordonnée d'expériences. La réalité consiste dans les effets particuliers qu'elle implique. Il y a une

opinion prédéterminée à réunir tous les chercheurs, cette opinion est la vraie et représente le réel.

Pour W. James, le critérium de la vérité est quand une seule réponse est possible. La réalité consiste dans les expériences avec lesquelles une expérience présente est mélangée.

Pour Schiller, la vérité ne se fait pas arbitrairement, elle se juge par ses conséquences.

Il s'est formé récemment à Florence un club pragmatiste constitué par les rédacteurs du *Léonardo*. Ces philosophes considèrent que les croyances valent relativement à une fin donnée.

En résumant ces diverses opinions, M. Lalande remarque très justement que ces philosophies dites pragmatistes sont nées du besoin de suppléer une législation intellectuelle disparue et qu'on n'arrive pas à remplacer. Nous ne pouvons que louer ces efforts, mais nous croyons qu'ils n'aboutiront pas tant qu'on se bornera à caractériser la vérité par des indices extérieurs.

Pour tous ces penseurs, la vérité n'est encore que relative. M. T. Richard montre qu'il y a aussi un absolu. (*Revue thomiste*, janvier 1906.) Cet absolu se rencontre lorsque l'on considère chaque chose séparément dans ses caractères intrinsèques. Il est un fruit de l'abstraction qui atteint l'essence dans sa nécessité et son universalité. On appelait autrefois l'essence un sensible par accident. De là, deux ordres de connaissances : la connaissance des choses dans leur type fondamental et la connaissance de ces mêmes choses dans leur existence concrète et particulière. La première connaissance donne l'absolu, la seconde donne le variable et le relatif. Les anciens se sont peut-être occupés trop exclusivement de l'absolu ; mais les modernes, trop absorbés par les méthodes expérimentales, n'envisagent que le relatif. Ils ont perdu l'aptitude et le goût de la pensée pure. Dans une bonne philosophie, les deux tendances doivent se compléter l'une l'autre.

L'histoire de la philosophie compte dans ce semestre plusieurs travaux remarquables.

M. Weber a étudié la morale d'Épictète. (*Revue de Métaphysique*, novembre 1905). Nous ne comprenons pas pourquoi il prétend que le christianisme a méprisé cette morale. Nous n'avons jamais rencontré l'expression de ce mépris. La morale d'Épictète a de bonnes règles ; mais elle a disparu nécessairement devant la morale plus complète et plus excellente du christianisme.

M. Brunschwicg a commencé un travail considérable sur les contemporains de Spinoza. (*Revue de Métaphysique*, septembre 1905 et janvier 1906.) Il compare les doctrines du philosophe hollandais avec

celles de Pascal, de Malebranche, de Fénelon, de Leibniz. L'auteur remarque assez finement que Fénelon a blâmé Spinoza en philosophie, et que dans ses ouvrages quiétistes, notamment dans les *Maximes des saints*, il manifeste des tendances assez analogues à celles qu'il avait critiquées.

M. Piat nous entretient du Dieu de Platon (*Revue néo-scolastique*, août 1905), qu'il considère comme se rapprochant sensiblement du Dieu du christianisme. On trouve en lui quelque indication d'une procession des propriétés divines, assez différente toutefois du dogme de la Trinité.

M. Janssens essaie la reconstitution de l'apologie de Pascal d'après les documents recueillis chez la sœur du grand penseur, chez son neveu, Étienne Périer, et chez son familier Filhau de La Chaise. Celui-ci a reproduit un exposé de vive voix fait par Pascal en 1658 du plan qu'il entendait suivre. Cet exposé est complété par les souvenirs de Nicole et de Sylvestre de Sacy. Sans doute, ce plan n'était pas définitif, mais il fournissait un premier jalon. Des données ainsi recueillies, M. Janssens tire une distribution probable du grand ouvrage ébauché par Pascal. Une première partie devait traiter de la corruption de l'homme, de sa grandeur et de sa bassesse ; elle devait être une sorte de préparation psychologique ; c'est là qu'aurait eu place le célèbre argument du *pari*. La seconde partie aurait traité du relèvement de l'homme, de la chute, de la promesse d'un réparateur, de la certitude des écritures, des miracles, des prophéties et de l'Église. On voit par ce projet que Pascal se préoccupait assez peu des preuves métaphysiques.

M. Janssens pense toutefois que ce plan n'est pas assez certain pour qu'on puisse classer les pensées d'après ces indications un peu vagues. Il croit que cette difficulté a déterminé les premiers éditeurs à classer les pensées d'après leur contenu logique, plutôt que de les publier dans le désordre où les présentent les notes laissées par Pascal, désordre qui n'offrirait au lecteur qu'un indéchiffrable chaos. (*Revue néo-scolastique*, novembre 1905 et février 1906.)

Comte DOMET DE VORGES.

PÉRIODIQUES

REVUE DE SYNTHÈSE HISTORIQUE 1905

La *Revue de synthèse historique*, qui ne compte pas encore six années d'existence, a déjà su glorieusement justifier son titre. Toutes les questions qui, de près ou de loin, touchent à la théorie de l'histoire, y sont magistralement traitées par les hommes les plus compétents. Les noms des collaborateurs, reproduits dans chaque numéro, expliquent et justifient le succès grandissant de la Revue et lui garantissent un éclatant avenir.

Pour ne parler que de l'année qui vient de s'écouler, nombreux sont les articles qui mériteraient d'être longuement analysés. Il nous est malheureusement impossible de le faire : du moins tâcherons-nous de donner quelque idée des principaux d'entre eux.

Le numéro d'*avril* débute par une étude de M. Ernest Bernheim sur la *Science historique moderne*. Cette étude a été écrite à l'occasion du livre publié récemment par M. Karl Lamprecht sur cette question. M. Bernheim a tâché de montrer la part qui revient à Lamprecht, au point de vue méthodologique, dans l'évolution de la science historique. Selon M. Bernheim, — Lamprecht, dont les idées sont souvent obscures et inconsistantes, a du moins le mérite d'avoir éveillé dans le grand public l'intérêt pour les questions méthodologiques, d'avoir insisté vivement sur l'importance des éléments socio-psychologiques, d'avoir enfin, grâce à l'analyse de ces éléments dans leurs manifestations historiques, suscité des émulations fécondes. M. Bernheim ajoute que les défauts des ouvrages de Lamprecht, si nombreux soient-ils, n'empêchent nullement d'en reconnaître les grandes qualités et d'en goûter le charme véritable.

Dans le numéro de juin, M. Karl Lamprecht répond brièvement à M. Bernheim, et refuse obstinément de laisser dériver ses idées de celles d'Auguste Comte, comme l'avait dit M. Bernheim. Il déclare

enfin que s'il peut être accusé parfois d'obscurité, cette obscurité provient de la prudence dont il ne veut pas se départir, lorsqu'il s'agit de formuler de simples hypothèses sur des problèmes encore très obscurs eux-mêmes.

Puisque nous parlons du professeur Karl Lamprecht, signalons aussi l'enquête fort originale qu'il entreprend sur les *dessins d'enfants*. Cette enquête n'est elle-même qu'une partie d'une plus vaste enquête relative à la psychologie de l'enfance. Il s'adresse à tous les éducateurs et, en particulier, aux éducateurs de profession, instituteurs et institutrices, et leur donne sommairement, dans une courte note que contient le numéro d'août, toutes les instructions nécessaires tant au sujet de la *nature* des matériaux à réunir qu'au sujet de la *façon* d'obtenir ces matériaux.

Le numéro d'octobre contient un long article de M. Xénopol sur la *notion de « valeur » en histoire*. M. Bernheim, M. Vindelband, M. Rickert, d'autres encore estiment que la notion de *valeur* est une condition indispensable de la constitution scientifique de l'histoire. Ils ont, pour penser ainsi, des raisons qu'ils trouvent bonnes ; M. Xénopol, au contraire, trouve ces raisons mauvaises, et déclare que la notion de valeur ne peut pas servir à la constitution scientifique de l'histoire. M. Xénopol, d'ailleurs, se garde de parler à la légère; à l'appui de son opinion, il apporte cinq motifs qui ne manquent pas de valeur. Tout d'abord, dit-il, la science historique, étant de nature morale, est, par conséquent, étrangère au domaine de la logique. En second lieu, elle ne peut être absolue ; or, la science ne peut se baser sur le relatif. D'ailleurs, après avoir énuméré les trois autres motifs dont nous faisons grâce à nos lecteurs, M. Xénopol déclare qu'heureusement cette notion de valeur est tout à fait inutile pour constituer l'histoire en un système scientifique de vérités. Il n'y a donc pas lieu d'étudier plus longuement cette question désormais sans intérêt, et M. Xénopol nous annonce qu'il se propose d'examiner dans un prochain article la notion véritable qui doit servir à la constitution scientifique de l'histoire.

M. Pierre Caron, directeur de la *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, a consacré, dans le numéro de décembre, un article très curieux et très partial à l'examen des *conditions actuelles du travail d'histoire moderne en France*. Il divise les spécialistes français d'histoire moderne en deux écoles, selon leurs tendances politico-religieuses : l'école conservatrice et l'école libérale. Il reconnaît à l'école conservatrice le mérite d'avoir beaucoup publié, mais il ajoute que dans cette abondante reproduction « tout ce qui, hormis les publications de textes, a plus de vingt-cinq ans de date, n'y est, sauf

exception, que fatras ». M. Caron est bien sévère pour l'école conservatrice, et s'il est forcé de reconnaître qu'actuellement un certain nombre d'historiens se sont assimilé la méthode historique et la pratiquent avec assez de sang-froid pour donner des livres estimables et de tout point utilisables, il ne manque pas de déclarer que ces « bons travailleurs » sont rares, et que, dans l'ensemble, la production conservatrice reste de qualité médiocre.

A l'école conservatrice, M. Pierre Caron oppose l'école libérale, à laquelle il réserve toutes ses sympathies.

Il reconnaît qu'elle a moins produit, mais il affirme que son œuvre, prise en bloc, est « d'une qualité incontestablement meilleure ». Il en donne deux raisons : les hommes dont se compose cette école ont, dit-il, la double supériorité d'être tous ou presque tous des *professionnels*, et des esprits affranchis, incapables de se laisser effaroucher « par ces audaces intellectuelles qui, de temps à autre, ouvrent à la science de nouvelles voies ».

Enfin, M. P. Caron distingue un troisième groupe, à propos duquel il laisse nettement percer le peu d'estime qu'il a pour l'école conservatrice, en disant que, dans cette zone intermédiaire, les historiens libéraux modérés et d'humeur conciliante voisinent avec les historiens conservateurs « qui savent travailler ». M. P. Caron est peut-être d'humeur conciliante, mais il manque de bienveillance et d'impartialité.

Enfin, puisqu'il est entendu que presque seuls les historiens libéraux « savent travailler », M. P. Caron se demande « quelle doit être la ligne de conduite d'un novéviste libéral, pénétré du sérieux de sa tâche, et désireux de mettre, à l'accomplir, toute sa conscience ».

D'abord, il ne faut pas songer, dit M. P. Caron, à un rapprochement avec l'école conservatrice. On ne peut que chercher la paix, et encore la paix armée. Il faut, en outre, « se pénétrer de solidarité », s'entendre avec ceux qui s'occupent des mêmes travaux, et consentir à travailler dans un but commun.

Il faut aussi que l'historien s'assujettisse à acquérir certaines connaissances techniques qui sont absolument indispensables à qui veut traiter un sujet un peu spécial. Il faut qu'il se mette au courant de la science économique avant d'écrire un livre ou même un article sur une question d'histoire économique.

En somme, toutes ces considérations de M. P. Caron sont intéressantes. Après avoir fait les restrictions indispensables, nous nous plaisons à reconnaître la compétence avec laquelle il a traité ce problème, et les réflexions judicieuses qu'il y a semées.

La *Revue de synthèse historique* ayant entrepris, dans son numéro

d'avril, une *Enquête sur l'enseignement supérieur de l'histoire,* un certain nombre de professeurs des Facultés de province ont répondu. Ces réponses ont été successivement publiées dans la Revue, et suivies d'une conclusion de M. Barrau-Dihigo. Nous signalerons seulement les traits essentiels du résumé de M. Barrau-Dihigo.

On s'est accordé tout d'abord à réclamer une collaboration étroite entre les professeurs d'histoire et les professeurs de droit, malgré les quelques défiances qui peuvent encore subsister. On s'est de même prononcé, presqu'à l'unanimité, contre la séparation de l'histoire et de la géographie, qui paraissent en effet de plus en plus inséparables. Tout cela veut dire qu'il ne faut plus de « cloisons étanches » entre la Faculté des Lettres d'une part, et la Faculté de Droit ou la Faculté des Sciences d'autre part.

La suppression de ces « cloisons étanches » entre les diverses Facultés entraînera peut-être un jour la création d'*Instituts,* et la suppression des Facultés, — telles qu'elles existent actuellement. — Sur ce point les avis sont partagés. Les uns croient que ce genre est encore très lointain, d'autres pensent au contraire que ce sera « la question de demain ».

Pour ce qui concerne l'utilité d'un enseignement de la méthodologie, il ne paraît pas que les réponses qui sont parvenues à la *Revue de synthèse historique* aient donné grande satisfaction à M. Barrau-Dihigo. Les professeurs des Facultés de province, de qui émanent ces réponses, estiment très généralement que les principes de la méthode historique peuvent s'énoncer en quelques leçons. M. Barrau-Dihigo s'en afflige et déclare que, faute d'un enseignement de la méthodologie, on n'arrivera jamais qu'à « fabriquer des licenciés et des agrégés selon les procédés les plus expéditifs ».

M. Barrau-Dihigo considère aussi le rôle et la mission des Universités comme des problèmes très complexes et très poignants. Il discute longuement les réponses reçues à ce sujet. Les Facultés de province auront-elles des candidats à l'agrégation ? Est-il nécessaire de consacrer une année préparatoire à enseigner aux jeunes étudiants les grandes lignes de l'histoire, qu'ils ont, en général, à peu près complètement oubliées ? N'est-il pas indispensable d'augmenter considérablement le budget de nos bibliothèques universitaires ? Quelle place convient-il de faire à l'histoire locale ? Quelle est l'utilité du cours public, etc. ? Ce sont tout autant de questions qui ont provoqué des réponses infiniment diverses et intéressantes. Sachons gré à M. Barrau-Dihigo du lourd travail de dépouillement auquel il s'est livré, et de l'esprit judicieux dont il a fait preuve dans la publication des résultats de cette enquête.

La Révolution française est une des périodes les plus étudiées de notre histoire — on lui a déjà consacré un nombre énorme de monographies — et chaque jour ce nombre s'accroît. Voici que M. Boissonnade a entrepris de dresser une bibliographie générale des *Études relatives à l'histoire économique de la Révolution*. Dans chacun des six numéros de l'année 1905, plus de vingt pages sont consacrées à la publication de ce long catalogue qui pourra rendre les plus précieux services.

M. Boissonnade a d'abord dressé la liste des sources relatives à l'histoire économique de la Révolution. Il a noté ensuite, dans les travaux d'histoire politique, administrative, sociale, générale et locale, tout ce qui peut intéresser cette question. Passant alors du général au particulier, il a mentionné tous les travaux d'ensemble ou de détail relatifs à l'histoire économique générale, dans la mesure où ils ont quelque rapport avec la période de la Révolution française. Vient enfin le triple répertoire des travaux sur l'histoire de l'agriculture et des classes agricoles, sur l'histoire de l'industrie et des classes industrielles, sur l'histoire du commerce et des classes commerçantes pendant la Révolution.

M. Boissonnade, qui est modeste, déclare en terminant que, malgré son imposante longueur, la liste de travaux qu'il vient de publier n'empêche pas l'histoire économique de la Révolution d'être encore à faire. Il exprime le souhait qu'un jour cette œuvre colossale puisse être tentée, et soit l'objet d'une entreprise collective, mais il y a tant à faire encore, tant de documents à publier, tant de monographies à écrire, que l'histoire économique de la Révolution réclame encore de nombreux « travaux d'approche » et ne pourra être entreprise avec fruit que grâce à l'action de plusieurs générations d'historiens.

Sous le titre de *Notes sur Taine*, M. Paul Lacombe a commencé, dès les derniers numéros de l'année 1904, une intéressante étude sur le « milieu » puis sur « le moment en histoire littéraire ». Il l'a terminée, dans la livraison de juin, par de longues observations sur la *Recherche méthodique des causes en histoire littéraire*.

Le même M. Paul Lacombe, dans un article publié en avril, sous le titre de *Nature et Humanité*, analyse un livre récent de M. Bouglé sur *La Démocratie devant la science*, et joint à ce compte rendu quelques idées personnelles sur la Démocratie devant les sciences morales et en particulier devant la psychologie. C'est l'amorce d'un prochain article qui ne manquera pas d'intérêt.

M. Paul Heimant a publié, de juin à octobre, une copieuse *Étude psychologique et sociale sur les Mystiques*. Il s'est efforcé surtout de montrer l'identité profonde qui peut se constater entre les manifesta-

tions de la mysticité de toute époque et de toute race, malgré les formules, les symboles, en un mot « malgré la superstructure différente ». M. Heimant part de cette idée que l'homme, par sa nature, établit presque toujours un contrepoids imaginaire à ses impuissances de réalisation individuelle ou sociale, et il tâche de prouver que cette idéalisation s'éloigne du réel dans la mesure où la contrainte est plus absolue, et que si le rêve du mystique est un facteur normal de l'évolution sociale, il s'abstrait de toute réalisation dans la vie lorsqu'il est poussé jusqu'à l'extrême.

L'Introduction de l'ouvrage de M. Émile Michel sur les Maîtres du Paysage a paru dans le numéro d'octobre de la *Revue de synthèse historique*. On y voit que la représentation de la nature n'occupe, en somme, qu'une très faible place dans les arts des peuples anciens, aussi bien chez les Grecs que dans l'art assyrien ou égyptien. Partout alors l'homme est substitué à la nature qui n'a d'intérêt que par lui, par les rigueurs qu'elle lui oppose ou les facilités de vivre qu'elle lui procure. Au contraire, on voit le goût de la nature se développer peu à peu dans la société romaine. M. Émile Michel en veut voir la preuve dans l'attrait irrésistible que les environs du Vésuve ne cessaient pas d'exercer, malgré le réel danger, sur les nombreux citadins qui venaient chaque année jouir des beautés de la baie de Naples. D'ailleurs, les peintures des maisons campaniennes, que nous devons aux fouilles de Pompéi, offrent toute la variété d'aspects que peut comporter la représentation de la nature. On y trouve, à l'état d'ébauches, tous les genres qui dans les temps modernes constitueront des spécialités distinctes.

Après avoir montré l'apparition du pittoresque dans les œuvres de certains peintres de la Renaissance, M. Émile Michel réserve à la Hollande l'honneur d'avoir inauguré l'avènement du paysage intime. Cette terre monotone et sans charme a su inspirer des œuvres d'une éloquente poésie. D'ailleurs les peintres hollandais ont des défauts. Mais bien qu'incomplète dans ses résultats, la révolution qu'ils ont opérée était si profonde et justifiée par des œuvres si remarquables que ses conséquences sont restées durables.

La voie était donc tracée, un vaste programme s'offrait à l'école moderne, d'ailleurs merveilleusement servie par un amour très vif de la nature et un profond sentiment de ses beautés. Les plus pittoresques de nos provinces eurent leurs peintres attitrés, et les étrangers nous imitèrent à l'envi.

Mais à cette brillante phalange succéda une nouvelle génération « éprise avant tout de succès », dit M. Michel, et qui méconnut toutes

les traditions chères aux véritables paysagistes. M. Émile Michel s'élève contre cette jeune école, et il a raison. Mais il ne se laisse pas aller à de trop sombres pensées. Si l'art est vieux, dit-il, « la nature est plus vieille que l'art », et malgré les innombrables chefs-d'œuvre de ceux qui sont venus déjà, il n'y a pas à redouter que la source de l'inspiration se tarisse jamais.

Signalons aussi deux articles de M. Jacques Bardoux, l'un sur le *Facteur celtique et sa place dans l'évolution de l'Angleterre au XIXe siècle ;* le second sur l'*Idéalisme littéraire anglais*. Ce second article, comme le premier, n'est qu'un chapitre d'un récent ouvrage de M. Bardoux, paru sous ce titre : *Essai d'une Psychologie de l'Angleterre contemporaine. Les crises belliqueuses*. Dans cet article consacré à l'Idéalisme littéraire anglais, M. Bardoux veut montrer que ce qu'il y avait de passager dans l'idéalisme littéraire a servi la cause de la paix, et qu'au contraire, ce qu'il y avait en lui de permanent a servi la cause de la guerre. En somme, l'action psychologique et sociale des écrivains anglais, qui fut pacifique dans ses répercussions immédiates et passagères, fut au contraire belliqueuse par ses répercussions lointaines et durables. M. Bardoux, qui connaît les œuvres de Carlyle, de Ruskin et de Dickens aussi bien qu'il connaît l'histoire politique et économique du peuple anglais, n'a pas de peine à prouver l'exactitude de cette thèse.

Sous la rubrique *Revues critiques*, la *Revue de Synthèse historique* publie, dans chaque livraison, d'assez brèves communications généralement relatives à quelque ouvrage récent, dont quelques-unes méritent d'être signalées.

Tel est le cas de l'étude du Dr S. Jaukelevitch sur la *Conception sociale du génie*, parue dans le numéro d'octobre. L'auteur analyse et apprécie deux ouvrages italiens de MM. Uazzari et Rossi dont le second a été traduit en français : *Les suggesteurs et la foule*. Nous ne suivons pas le Dr Jaukelevitch. Il suffit de noter que, selon lui, le génie n'a pas besoin de s'imposer, ni par la suggestion ni autrement, parce que la foule se reconnaît en lui, et que « les génies incompris ne sont pas de vrais génies ».

Dans la même livraison, M. Bourrelly se montre trop sévère pour les auteurs des tomes V et VI de l'*Histoire de France* que dirige M. Ernest Lavisse. Il semble que les quatre volumes dus soit à M. Lemonnier, soit à Manéjol — les deux derniers surtout — méritent tous les éloges, mais ne méritent aucune des critiques que leur adresse M. Bourrelly.

Dans le numéro d'octobre, M. F. Senn consacre quelques pages

aux trois premiers volumes de l'ouvrage de M. Flach sur les *Origines de l'ancienne France*, et déclare avec raison que cette œuvre déjà magistrale quoique encore inachevée restera « l'un des monuments les plus autorisés de notre histoire nationale ».

Enfin la livraison de décembre contient aussi plusieurs comptes rendus critiques, parmi lesquels nous notons une très courte étude de M. Réau sur les *Facteurs psychologiques de l'esprit moderne*, d'après le Dr Baerwald ; quelques *Notes de psychologie littéraire* sur Chateaubriand et son domestique Julien, à propos de l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, par ce même Julien, récemment publiées par M. Édouard Champion ; enfin de longues et peu bienveillantes remarques de M. Henri Berr, sur la Renaissance et la Méthode de M. Brunetière, à l'occasion de l'apparition des deux premières parties du premier volume de l'*Histoire de la littérature française* classique qu'entreprend l'éminent académicien. M. Berr reproche à M. Brunetière d'introduire dans son œuvre des idées générales n'ayant aucun caractère littéraire, mais simplement un air polémique qui déplaît à M. Berr ; il lui reproche surtout de ne pas donner à l'histoire littéraire « un caractère exclusivement et spécifiquement scientifique ».

Avant de terminer nous voulons dire un mot encore au sujet de la collection de monographies sur les « Régions de France » que publie depuis deux ou trois ans la *Revue de synthèse historique*. Ces monographies paraissent d'abord dans la Revue, et sont ensuite éditées à part. La Gascogne, le Lyonnais et la Bourgogne ont déjà paru, ainsi que la Franche-Comté. Les monographies sont dues respectivement à MM. Barrau-Dihigo, Charléty et Klemclausz. L'auteur de la Franche-Comté est M. Lucien Febvre. Ces études régionales, et celle-ci en particulier, sont des œuvres d'un caractère rigoureusement scientifique. Elles synthétisent toute la production relative à la province dont il s'agit, et en même temps elles ouvrent de larges champs d'investigations aux chercheurs de l'avenir. On ne saurait assez féliciter M. H. Berr de son heureuse initiative.

D. C.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PSYCHOLOGIE

L'AME ET LE CORPS, par Alfred Binet, 1 vol. in-12 de 288 pages. Paris, Ernest Flammarion, 1905.

Il n'est guère de nom plus connu parmi les psychologues que celui de M. Binet, directeur du laboratoire de psychologie à la Sorbonne et auteur de la *Psychologie du raisonnement*, des *Altérations de la personnalité*, de la *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs*, de la *Fatigue intellectuelle* et enfin de l'*Étude expérimentale de l'intelligence*, pour ne citer que ses principaux travaux. Dans *l'âme et le corps*, le psychologue est devenu métaphysicien. A la suite de MM. Bergson et W. James, il s'est élevé à des spéculations générales, tout en prenant soin de rester le plus près de l'expérience. Il a été « incité à la métaphysique par un besoin personnel », et aussi par la lecture des deux penseurs que nous venons de nommer. Sous cette influence et de ce nouveau point de vue, il a modifié profondément quelques-unes de ses idées antérieures, dont il attribue la fausseté à une culture trop spéciale. « J'ai fait, dit-il, trop d'analyses de détail et ne me suis pas suffisamment élevé à une conception d'ensemble. » Ses idées métaphysiques ne sont pas encore arrêtées, il les propose avec modestie, il a même l'air de s'en défier. On a l'impression de quelqu'un qui hésite et n'avance qu'avec circonspection sous de nouveaux cieux et sur de nouvelles terres.

L'*âme et le corps* comprend trois parties : définition de la matière, définition de l'esprit, union de l'âme et du corps.

I. Définition de la matière. — Les philosophes de la mathématique et de la physique envisagent les phénomènes matériels en eux-mêmes, abstraction faite de l'impression produite sur nous. Les sciences de la nature se méfient de la sensation. Tout autre est le point de vue de M. Binet. Il veut se former une idée de la matière,

en tenant compte du fait que nous ne connaissons les phénomènes matériels que dans leur relation avec notre corps, avec nos nerfs, avec notre intelligence. La monographie d'un organe est l'exposé des sensations du zoologiste et des interprétations que suggèrent la mémoire, l'imagination et le raisonnement : mais la partie expérimentale vient des sensations. Or, les sensations dépendent de l'état des centres nerveux, état qui ne ressemble pas nécessairement à l'objet extérieur, témoin l'énergie spécifique des nerfs. N'est-ce pas d'ailleurs par notre système nerveux que nous connaissons le système nerveux ? La matière n'est donc pour nous qu'un excitant sensoriel. Métaphysiquement, cet excitant existe ; psychologiquement, il se résout en sensations présentes ou possibles.

Les théories mécaniques de la matière ont tort de le réduire au mouvement. Le mouvement est une sensation visuelle et musculaire, un état subjectif lié à la structure de nos organes. Le mécanisme est un réalisme naïf. Nous sommes surtout des visuels et des manuels.

Il faut donc renoncer à se faire une image de la matière d'après les sensations. Aucune d'elles n'est privilégiée au point de vue de la ressemblance avec l'objet.

M. Binet sait deux choses sur la matière : d'abord, que la matière existe ; ensuite, que son image ne doit pas être cherchée dans les sensations qu'elle provoque. A notre sens, le métaphysicien pourrait pousser le raisonnement et essayer de démontrer non seulement l'existence de la matière, mais encore celle de quelques-uns de ses attributs.

Un objet m'est donné comme externe dans la perception, comme une portion colorée, sonore et résistante de l'espace, comme indépendant de moi et soumis au déterminisme. Cet objet est-il imaginaire ou réel ? L'idée d'un objet imaginaire ne semble possible que par celle d'un objet réel. Un sens qui n'a jamais rien perçu ne donne point lieu à des hallucinations. Un aveugle-né non opéré n'a pas de rêves visuels. Les illusions des sens deviennent inintelligibles, si toutes les sensations sont illusoires : elles font supposer dans nos sensations, considérées en elles-mêmes, indépendamment de la mémoire, un fond de « perception pure », comme s'exprime M. Bergson. Puis, l'idée d'étendue, une des principales idées qui constituent la notion d'objet matériel, ne saurait résulter ni de sensations simples, ni d'une forme *a priori*. Une conscience absolument étrangère à l'étendue serait incapable d'en concevoir jamais l'idée. Puisque l'étendue est cependant donnée dans la sensation, il faut conclure à sa réalité. Enfin, l'objet perçu est soumis au déterminisme. Comment la perception, qui est essentiellement instable, parviendrait-

elle à créer de toutes pièces la stabilité et la nécessité? En poursuivant cette analyse du *donné,* on serait amené à reconnaître, durant les éclipses des états de conscience, l'existence d'éléments objectifs. Les choses ont une vie privée, selon l'expression M. W. James, en même temps qu'une vie publique; et la connaissance relative que nous pouvons avoir de leur vie publique permet au métaphysicien, comme, d'ailleurs, au vulgaire, mais par une autre voie, d'affirmer certaines propriétés de leur vie privée.

II. Définition de l'esprit. — D'après M. Binet, la coupure du physique et du moral ne passe pas entre la matière et les sensations, mais entre le connaissable et le fait de connaître. Le connaissable comprend tout ce qui peut être objet de conscience : les sensations, les images, les idées, les émotions, les faits volontaires, le sujet connaissant lui-même. Le fait seul de connaître ou d'avoir conscience est irréductible à l'objet. Le connaissable est matériel : matérielles nos sensations, nos images, nos émotions, nos résolutions, matériel le sujet connaissant. L'influence de M. W. James se fait ici nettement sentir, et, dans l'union du connaissable et du fait de conscience, on peut reconnaître la « pure expérience » du grand psychologue américain. L'acte de connaître constitue le monde moral, le monde de la conscience : tels nos actes de percevoir, d'imaginer, de désirer et de vouloir, et en général nos actes de penser.

1° La sensation, considérée indépendamment de la mémoire et de l'acte de conscience, est de nature physique. Impression produite par l'excitant du système nerveux, ses propriétés s'identifient avec celles de la matière : elle se pose, comme la matière, indépendante de nous, elle est source de connaissances nouvelles, et ses lois de coexistence et de succession expriment pour nous la marche de l'univers; enfin son contenu se confond avec la matière.

Quand on admet avec M. Binet que nous ne connaissons que nos sensations, force est bien de les charger de toutes les dépouilles de la matière. La sensation considérée objectivement, comme représentation, est, aux yeux de M. Binet, un phénomène matériel. Elle est pour nous, en tant que mode de la conscience, qualité pure et, en tant que phénomène cérébral, quantité et matière. Métaphysicien, réunissant ces deux aspects, nous voyons en elle un phénomène mixte, une organisation psycho-physiologique produite sous l'influence de l'excitant du système nerveux. Quant à l'objet donné en elle, c'est bien l'objet matériel, externe, mais sous forme psychologique. Sans doute, le *donné* n'est ni un cliché ni une empreinte. Il est en très grande partie construit. La sensation, considérée à part

de la mémoire, est à peu près une abstraction ; l'apport considérable de l'esprit ne peut jamais être complètement éliminé. Mais, pour les raisons déjà indiquées, il semble qu'on doive admettre un fond d'objectivité et de réalité dans la sensation. On a fait grand bruit de la théorie de l'énergie spécifique des nerfs. Mais elle soulève tant de difficultés au point de vue anatomique et physiologique qu'on a dû chercher une explication des faits plus correcte et sans hérésie neurologique. Les excitations mécaniques ou électriques du système nerveux ne seraient pas simples; elles pourraient se décomposer en excitations visuelles et auditives. Ce seraient toujours les mêmes objets qui provoqueraient les mêmes sensations.

2° Les images présentent pour M. Binet la même dualité que les sensations ; en elles-mêmes, indépendamment du fait de conscience, elles sont matérielles, elles appartiennent à la nature physique. On dit bien que l'image est irréelle, mais il est facile de voir qu'elle est réelle toutes les fois qu'elle n'est pas contredite par une sensation présente ; elle est en continuité avec la sensation dans la perception, elle constitue même les neuf dixièmes de la perception. C'est d'ailleurs d'après les sensations que se classent les images. Elles possèdent donc tous les caractères des états corporels. Le monde des idées est un monde physique d'une nature particulière, une certaine portion du monde matériel soumise à des lois spéciales, les lois de l'association.

J'admets bien avec M. Binet que le contenu de l'image est matière, mais matière donnée sous forme psychologique. J'admets même que les images, comme les sensations, sont des organisations psychophysiologiques, des faits mixtes. Mais je me demande si M. Binet s'est débarrassé du mécanisme qui joue un rôle presque exclusif dans sa *Psychologie du raisonnement* et s'il a bien vu ce qu'il y a de spontanéité et d'originalité dans la mémoire et l'imagination. On pourrait lui reprocher une erreur ancienne encore plus grave, que le métaphysicien n'a pas corrigée : l'identification de l'image et de l'idée abstraite et générale. Sans doute, cette identification cadre bien avec l'affirmation que tout le connaissable est matière. Mais est-elle possible ? Peut-on confondre l'image d'un triange isocèle avec la conception du triangle en général ? L'image et la sensation sont des représentations d'objets matériels et concrets. L'idée générale, au contraire, n'est pas une représentation : le triangle n'est représentable ni au tableau noir, ni dans l'imagination. Il est seulement concevable : je puis dépasser l'image d'un triangle particulier, et dans un triangle penser tous les triangles. Or, dans ce cas, l'objet connu, en tant que

conçu ou abstrait, n'est plus matériel. Le connaissable n'est pas nécessairement matériel.

3° Les émotions sont ordinairement considérées comme l'élément subjectif et psychologique par excellence. Les représentations au contraire se voient détachées de la psychologie et érigées en objets extérieurs ; les sciences de la nature auraient pour objet les représentations. Seuls les états affectifs constitueraient l'objet de la psychologie. M. Binet considère les émotions, abstraction faite de l'acte de connaissance, comme des phénomènes du monde physique. Intellectualiste, il les réduit à des éléments intellectuels, à des perceptions d'un certain genre. Il invoque en faveur de sa thèse la théorie périphérique des émotions qui porte les noms de Lange et de W. James, d'après laquelle l'émotion est la conscience des sensations vasomotrices et musculaires. « Cette théorie, dit M. Binet, a au moins un mérite, l'originalité. Elle plaît aussi par sa grande clarté, une clarté tout intellectuelle peut-on dire, car elle rend l'émotion compréhensible en la posant en termes de connaissance ; elle efface toute différence pouvant exister entre une perception et une émotion. » Et un peu plus loin : « La définition de l'émotion, telle qu'elle est préconisée par M. W. James, semble faite exprès pour nous, qui cherchons à résoudre tous les états intellectuels en impressions physiques accompagnées de conscience. »

La théorie périphérique perd chaque jour du terrain après toutes les analyses qui ont été faites des émotions. Il y a dans l'émotion autre chose que quelques phénomènes périphériques moteurs et organiques. Il y a de nombreux phénomènes cérébraux et mentaux primitifs, comme le prouvent les importantes modifications intellectuelles, affectives et volontaires qui accompagnent l'émotion.

Et, de plus, l'émotion, au lieu d'être la conscience de phénomènes périphériques et cérébraux, ne serait-elle pas plutôt un phénomène de conscience ? M. Bergson reproche à M. Ribot de n'avoir guère vu dans l'attention que la conscience d'une attitude, alors qu'elle est plutôt une attitude de la conscience. L'émotion nous semble aussi être moins la conscience d'une attitude qu'une attitude de la conscience. L'état corporel ne paraît être ni une cause, ni un effet de l'émotion, mais simplement un élément constitutif. Deux attitudes, l'une corporelle, l'autre psychologique, formeraient l'essence de l'émotion, comme l'essence de l'image et de la sensation.

4° La volonté semble se ramener aussi à l'intelligence, de l'avis de M. Binet. L'effort volontaire se résout en sensations musculaires, qui,

semblables à toutes les sensations, sont des phénomènes afférents.

Nous acceptons la théorie périphérique des sensations musculaires. Mais nous ne pouvons admettre la réduction de la volonté à l'effort musculaire. C'est sans doute par des mouvements que nous nous portons vers les objets dont nous avons besoin ou qui nous paraissent désirables. Mais ces mouvements ne sont jamais que des moyens pour agir sur le milieu environnant.

M. Binet, quoique séduit par la tentative d'intellectualiser tous les phénomènes psychiques, reste perplexe. « On se demande si cette clarté de conception n'est pas un peu artificielle, si l'affectivité, l'émotivité, l'effort, la tendance, la volonté, se ramènent bien à des perceptions, ou si ce ne sont pas plutôt des éléments irréductibles qu'il faudrait ajouter à la conscience ; le désir, par exemple, ne représente-t-il pas un complément de la conscience? Le désir et la conscience ne représentent-ils pas, à eux deux, un quelque chose qui n'appartient pas au domaine physique et qui forme le monde moral? »

La pensée de M. Binet est certainement en évolution. Je crois qu'il devrait ajouter à la conscience non seulement les émotions et la volonté, mais la représentation. Le principe de la variabilité des représentations mis en lumière par la psychologie expérimentale semble bien nous inviter à rattacher les représentations aux faits affectifs et volontaires.

Quelle idée M. Binet se fait-il de la conscience dépouillée de son contenu ?

Elle ne doit pas être confondue avec le sujet connaissant ; le sujet connaissant est un produit de la réflexion, il fait partie du groupe objet, il est quelque chose à connaître, il est matériel. Quant à la notion de *substance spirituelle*, elle « n'a que la valeur sonore de cinq articulations », elle n'est pas représentable, elle est inintelligible. La conscience n'est pas davantage le moi : ce dernier a beaucoup plus d'extension, il comprend tout ce qui est à nous, notre corps même et un peu notre chien. Il faut distinguer enfin la conscience de la notion de personnalité, dont la formation a surtout « une importance juridique et sociale ». Notre personnalité est un groupement particulier des états de conscience imposé par nos relations. Personnalité, moi, sujet connaissant sont des objets et non des actes de conscience.

Qu'est-ce donc que la conscience ? Serait-elle activité ? M. Binet repousse les catégories de l'entendement ; il prétend que l'idée d'une application des catégories à la matière des sensations est la transpo-

sition d'une donnée observée entre deux corps dans un domaine tout différent. La conscience n'est pas un objet modifiant un autre objet. Nous percevons les choses comme elles sont, et la conscience en s'ajoutant aux objets ne les modifie pas. La conscience n'est donc pas un pouvoir générateur d'objets. Elle n'est pas non plus un pouvoir générateur de relations objectives, mais seulement d'aperceptions de relations objectives. C'est un simple témoin, un miroir, elle reflète, éclaire, mais elle n'agit pas. « Une étape de plus, et on irait jusqu'à admettre que la conscience ne sert à rien, qu'elle est un luxe inutile... on peut se figurer une collection d'automates formant une société humaine aussi compliquée et pas différente en apparence de celle des êtres conscients ; ces automates feraient les mêmes gestes, diraient les mêmes mots que nous, ils se disputeraient comme nous, ils se plaindraient, ils pleureraient, ils aimeraient comme nous ; on arrive même à s'imaginer qu'ils feraient de la psychologie comme nous. » M. Binet ne repousse ni n'accepte ces conclusions ; la thèse de la conscience-épiphénomène poussée à sa conclusion derrière lui semble possible, mais purement hypothétique.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette notion extrêmement appauvrie de la conscience, ainsi que sur la critique des notions du moi et de la personnalité. M. Binet est un intellectualiste et, semble-t-il, un visuel. Il ramène tous les états de la conscience à des connaissances et les considère comme des *choses* et des *objets*. On ne voit pas quel rôle il fait bien jouer à la conscience, en la réduisant à un simple miroir. L'activité synthétique de la conscience s'exerçant dans la forme la plus humble de la connaissance et du sentiment comme dans la plus haute, dans l'obscur besoin comme dans le vouloir proprement dit, analysant ce qui est complexe et groupant activement non seulement sous l'influence de la ressemblance et de la contiguïté, mais surtout sous l'influence du sentiment et de la volonté, est une conception de la vie psychologique combien plus riche, plus vivante et plus réelle !

M. Binet examine ensuite les rapports réciproques de la conscience et de son objet. L'objet peut exister sans la conscience, on doit distinguer entre être et être perçu, c'est un postulat de la science et de la vie pratique : le moindre de nos actes suppose la croyance à quelque chose de perceptible plus large et plus durable que nos perceptions actualisées. Si l'on en croyait l'idéalisme, pour qui toute notre connaissance légitime des objets est contenue dans la sensation actuelle limitée par le temps et l'espace, à quoi serviraient la mémoire et le raisonnement, qui ont pour but d'agrandir la sphère de nos sensations ?

— On fera intervenir la perception possible : pour une conscience universelle, les objets auraient une existence continue. Mais, dans ce cas, quelle différence y a-t-il entre le réalisme et l'idéalisme ? Une différence verbale, dit M. Binet. Cette critique de l'idéalisme mérite d'être retenue.

La conscience, de son côté, peut-elle continuer d'exister, si on lui supprime l'objet ? D'après M. Binet, une conscience sans objet serait un pur néant, une simple possibilité d'être. Peut-elle devenir inconsciente ? Pas davantage, l'inconscience est la mort de la conscience. La tendance mécaniste de notre auteur se manifeste encore ici. Au regard des mécanistes, tout ce qui existe est actuel ; l'inconscient, sorte de conscience virtuelle, ne saurait exister. Pour les dynamistes, la conscience peut être ou actuelle ou virtuelle : le passé survit non seulement dans le corps, mais encore dans l'esprit. L'expérience antérieure dure, elle fait sentir son action sur la conscience actuelle, elle peut même, par un acte de volonté, être ramenée dans le plan du présent.

M. Binet termine son étude de la définition de la conscience par une intéressante discussion sur les diverses définitions de la psychologie. De nombreux auteurs définissent la psychologie comme science de la vie intérieure, de la réalité subjective, du dedans, de l'introspection. M. Binet a soutenu longtemps et même imprimé que la psychologie est la science de l'introspection. Aujourd'hui, il voit là une erreur. Sa notion actuelle de la conscience est incompatible avec les précédentes définitions. Simple témoin, la conscience n'a ni dedans, ni dehors ; « elle ne correspond pas à un domaine propre, qui serait intérieur par rapport à un autre domaine ». L'idée de position est empruntée à la sphère de l'objet. Est jugé extérieur tout ce qui est perçu par les sens et accessible à tout le monde ; est jugé intérieur, au contraire, tout ce qui n'est perçu que par nous-mêmes. « Le cachet d'antipyrine que j'avale est, avant que je l'aie avalé, visible à tous les yeux ; une fois qu'il est dans ma bouche, je suis seul à le percevoir. Il est donc possible qu'une même sensation, suivant les déplacements de l'objet qui la provoque, fasse partie de la série interne ou de la série externe ; et comme toute la vie psychique est sensation, même l'effort, même, assure-t-on, l'émotion, il s'ensuit que notre argumentation s'étend à tous les éléments psychiques. » M. Binet, en changeant d'opinion, semble avoir perdu de vue la vraie notion de l'interne et de l'externe. Le cachet d'antipyrine avalé n'est-il pas aussi externe qu'avant d'être avalé ? Il est sans doute devenu intérieur au corps, d'extérieur qu'il était, mais il est

et il sera toujours extérieur par rapport à l'esprit. Je sais bien que ces termes sont empruntés à l'espace, mais les idées qu'ils expriment ne sont pas nécessairement matérielles. Lorsqu'un événement n'est saisissable que par celui qui l'éprouve, il est dit interne, c'est une métaphore ; mais la métaphore ne saurait effacer ce caractère essentiellement personnel. Sans doute, ce sont les mêmes facultés d'élaboration qui s'exercent sur l'objet connu par l'intermédiaire des sens et sur le fait de conscience ; il n'en est pas moins vrai qu'il y a des événements qui ne sont saisissables que par nous-mêmes. Cette différence d'origine est importante, car elle s'accompagne d'une différence de nature : les faits de conscience ne sont pas des objets, mais des processus. D'après M. Binet, nous changeons simplement d'objet quand nous passons de l'introspection à l'extrospection. « C'est comme si, avec la même lorgnette, nous regardions tour à tour le fond de notre chambre, et par la fenêtre. » On n'est pas plus visuel !

M. Binet rejette aussi la définition de la psychologie par les faits de conscience, sous prétexte que tous les faits, par là même que nous les connaissons, sont des faits de conscience ; la psychologie absorberait le monde entier. On peut répondre à M. Binet que, sans doute, la psychologie étudie en un sens les phénomènes matériels, mais que son point de vue diffère absolument de celui des sciences physiques et naturelles ; elle ne les étudie pas en eux-mêmes et dans les rapports qui les unissent entre eux, mais dans leur rapport au moi, en tant que représentations variables et subjectives, en tant que phénomènes émotifs et volontaires, en un mot, en tant que faits de conscience.

Ebbinghaus dit très bien que la psychologie « étudie dans le monde les formations, les processus, les rapports dont les propriétés sont essentiellement déterminées par les propriétés et les fonctions d'un organisme, d'un individu organisé... La psychologie, en somme, considère le monde d'un point de vue individuel, subjectif, tandis que la physique l'étudie comme s'il était indépendant de nous. » On peut donc dire que la psychologie a le même contenu que la physique et la biologie, comme la philosophie a le même contenu que toutes les sciences réunies. Mais les sciences ne se distinguent pas, à proprement parler, par leur contenu matériel, mais par leur contenu formel, c'est-à-dire par la différence de point de vue. L'identité matérielle n'empêche ni la différence des points de vue, ni l'hétérogénéité.

Une autre définition, la psychologie est la science de ce qui existe

dans le temps seul, est également repoussée par M. Binet. Car nous localisons dans l'espace notre pensée, notre ensemble intellectuel. Oui, sans doute ; mais nous ne sommes pas dupes de cette localisation. Les faits de conscience constituent une hétérogénéité qualitative, une continuité dans la durée, c'est-à-dire dans le temps-qualité. Pour les besoins de la vie, nous les matérialisons, soit en nous imaginant qu'ils se succèdent extérieurs les uns aux autres dans un milieu homogène, soit en nous les représentant attachés à une portion de matière. Mais ce serait une erreur grossière de croire que la pensée a un « siège », qu'elle est posée sur l'écorce du cerveau, comme mon chapeau sur la table. On peut admettre différentes théories sur la nature de la relation qui unit la pensée et le cerveau, mais toutes doivent exclure l'image matérielle d'un « siège », d'un « lieu ». Il y a deux manières de localiser, l'une qui convient aux objets seulement, et l'autre — à définir — qui ne convient qu'aux processus.

Après avoir passé toutes ces définitions en revue, M. Binet conclut que la psychologie étudie spécialement certains objets de connaissance et les influences réciproques de ces objets entre eux, c'est-à-dire, une partie du monde matériel, celle qui ne tombe pas sous les sens, qui est subjective et inaccessible aux autres que nous. A notre avis, cette définition, qui ne diffère pas au fond de celle d'Ebbinghaus, a le tort de définir par le contenu matériel. Le vrai contenu d'une science est déterminé par son point de vue.

M. Binet caractérise ensuite les lois mentales, qui sont les lois de contiguïté et de similarité ; elles résultent, d'après lui, des propriétés des images, et sont des lois physiques et matérielles. Elles se distinguent des autres lois de la nature par leur caractère finaliste ou téléologique ; grâce à elles, l'activité mentale se dépense comme volonté dans la poursuite des fins à venir et comme intelligence dans le choix des moyens capables de servir à ces fins. A la suite de M. W. James M. Binet met en relief la téléologie des lois psychologiques : nous nous adaptons activement au milieu qui nous entoure. La psychologie est en somme, pour lui, la science d'une portion de matière qui a la propriété de préadaptation.

Si nous faisons passer dans cette « portion de matière » un rayon de lumière, un point de vue différent de celui des sciences physiques et naturelles, créateur du contenu propre à la psychologie, nous obtenons une définition satisfaisante de cette science. Mais pourquoi vouloir appeler « portion de matière » cette partie de la réalité qui n'est pas soumise à la causalité physique, qui échappe à la détermination quantitative et accuse une volonté capable de choix?

III. Union de l'ame et du corps. — Le principe d'hétérogénéité se décompose quelquefois ainsi : 1° l'esprit et le corps sont hétérogènes ; 2° cette hétérogénéité exclut la possibilité d'une relation directe entre les deux. M. Binet admet l'hétérogénéité de la conscience et des objets de conscience ; mais il repousse la seconde proposition qui tend à les ériger en deux entités parallèles.

L'esprit, d'après M. Binet, n'a qu'une vie incomplète et ne peut exister sans la matière. La formule péripatéticienne de la matière et de la forme exprime à merveille le mode d'union de l'âme et du corps. Malheureusement elle ne semble pas s'appliquer dans l'hypothèse de M. Binet, où la matière peut exister sans la forme : ce qui est directement contraire à la doctrine aristotélicienne, d'après laquelle, si la forme, dans certains cas, peut exister sans la matière, la matière ne peut jamais exister sans la forme.

D'après notre auteur, le spiritualisme est faux, parce qu'il admet que la conscience peut exister sans objet ; l'idéalisme est faux, parce qu'il attribue à la conscience un rôle qu'elle n'a pas, celui de créer l'objet ; le matérialisme est faux, parce que l'objet ne peut engendrer la conscience ; le parallélisme est faux, parce qu'il suppose à la conscience une existence complète. Le parallélisme, sorte de matérialisme prudent, est particulièrement attaqué. M. Binet se réclame, pour cette critique, de Berkeley et de M. Bergson. Le cerveau est une idée qui ne saurait être cause de toutes les autres idées ; infime partie du champ de la représentation, il ne saurait engendrer le champ entier de la représentation. M. Binet remplace les termes idée, image ou représentation par celui de matière : le cerveau-matière ne saurait produire ni la conscience, ni aucun objet de perception, un paysage, par exemple. Il faut signaler une critique qui nous semble juste d'une importante théorie de M. Bergson : le cerveau n'est pas seulement un organe de mouvement, il est aussi un organe de sensibilité.

M. Binet conclut par une hypothèse qui met en lumière les conditions de toute solution du problème des rapports de l'esprit et du corps. Ces conditions sont nombreuses, en voici les deux principales : 1° le cerveau conditionne les faits de conscience, et tout se passe comme s'il les produisait ; 2° la conscience ignore complètement les processus intra-cérébraux et nerveux en général, elle n'est pas anatomiste du tout.

M. Binet veut expliquer comment la conscience, éveillée directement par une ondulation nerveuse, ne perçoit pas cette ondulation, mais perçoit à sa place l'objet extérieur. Il y a une sorte de parenté

entre les qualités des objets extérieurs et les vibrations nerveuses; celles-ci sont dépositaires de la totalité des propriétés physiques perçues dans l'objet, mais elles expriment à la fois la nature de l'objet et la nature de l'appareil nerveux qui les véhicule. L'objet externe représente une connaissance, et le système nerveux une excitation. Or, comme l'apport de notre substance nerveuse varie beaucoup moins que celui des objets, la conscience, dont le changement est la loi, sera sensible aux éléments variables de l'excitation, c'est-à-dire aux objets, et sera nulle pour les éléments constants. Cette hypothèse est assurément ingénieuse et semble expliquer certains faits.

M. Binet a voulu perfectionner le parallélisme, comme le parallélisme a tenté de perfectionner le matérialisme. Il admet une sorte de parallélisme entre la conscience et les objets, mais sans accepter l'indépendance de ces deux termes, qui se fondent et se complètent. L'idée fondamentale de son livre est exprimée ainsi : « Il existe au fond de tous les phénomènes de l'intelligence une dualité ; pour former un phénomène réel, il faut à la fois une conscience et un objet... et s'il fallait donner notre conclusion dernière, nous dirions : la conscience et la matière ont des droits égaux, laissant ainsi à chacun la faculté de mettre là, dans cette conception de l'égalité des droits, les espérances de survie dont son cœur a besoin. »

Le livre de M. Binet a le tort de soulever à la fois les problèmes les plus importants de la philosophie et des sciences; les solutions et les discussions sont nécessairement écourtées. Mais c'est aussi son mérite et son intérêt. L'auteur a fait preuve de courage en les abordant et en s'élevant du terrain de l'expérience dans les sphères de la philosophie, comme le font aujourd'hui nombre de psychologues allemands. Il a formulé des critiques souvent justes et donné des solutions qui jettent de la lumière sur de très difficiles questions.

E. PEILLAUBE.

L'INDETERMINISMO NELLA FILOSOFIA FRANCESE CONTEMPORANEA. — LA FILOSOFIA DELLA CONTINGENZA, par Adolfo Levi, 1 vol. in-8° de 300 pages. Firenze, B. Seeber, 1905.

M. A. Levi s'est proposé d'étudier dans ce volume la réaction philosophique qui s'est produite en France, pendant les dernières années du XIXe siècle, contre les tendances matérialistes et déterministes. Le livre Ier (*La Filosofia della contingenza e le scienze dello spirito*) commence par l'exposé des philosophies de la liberté de Secrétan, Renou-

vier et Ravaisson. Les travaux de M. Boutroux établissent ensuite la doctrine contingentiste, développée par des écrivains comme MM. Bergson, Remacle, Jean Weber. Tous ces penseurs s'appliquent à montrer de diverses façons que les principes du déterminisme ne peuvent pas s'appliquer aux phénomènes internes. Puis (livre II : *La Filosofia della contingenza e le scienze logiche, fisiche e matematiche)* des savants comme MM. Milhaud, Duhem, Poincaré, critiquant les principes des sciences particulières, établissent à leur tour une contingence dans le monde extérieur. — Une conclusion discute les principes de la philosophie de la contingence que l'auteur se refuse à admettre. Pour M. Levi, « les conséquences qui doivent logiquement sortir du contingentisme sont profondément négatives, soit dans le domaine moral, soit dans le domaine théorique. Amoralisme et scepticisme, voilà les résultats derniers de la philosophie de la contingence. »

M. A. Levi se propose de faire paraître prochainement un volume qui fera suite à celui-ci et où seront étudiés les représentants de la *Nouvelle Philosophie*. Ce sera alors, croyons-nous, le moment d'étudier d'une manière détaillée le travail du philosophe italien. Nous nous réservons donc de revenir longuement sur cette étude lorsqu'elle sera terminée. Nous pourrons la juger plus exactement, au lieu de nous borner à une connaissance fragmentaire. Il ne faut donc voir, dans ces quelques lignes, qu'une « indication » et non pas une analyse. Le compte rendu critique paraîtra une fois le travail de M. Levi terminé.

B.

LE GOUVERNEMENT DE SOI-MÊME, *essai de psychologie pratique,* par Antonin Eymieu. Paris, Perrin, 1906.

Cet ouvrage n'est point un nouveau *leit-motiv* de ces maximes morales qui, pour être fort rares, n'en sont pas moins peu efficaces parce qu'elles sont devenues banales. Le *Gouvernement de soi-même*, de M. Eymieu, est un gouvernement *moderne*, c'est-à-dire basé sur la science positive. M. Eymieu fait l'éducation de la volonté, chargée de gouverner le petit royaume qu'est chacun de nous, en lui faisant connaître minutieusement les lois constitutionnelles de ce royaume psychologique, telles qu'elles dérivent nécessairement de la psycho-physiologie, qui est la science propre de la nature humaine ; il analyse *scientifiquement* le processus des faits psychologiques, et il montre

moralement à la volonté, précédemment instruite par cette analyse, qu'elle a le pouvoir d'en diriger la synthèse. « Si, en effet, les différents phénomènes psychologiques réagissent les uns sur les autres d'après leurs lois, et si ces lois sont constitutionnelles, intangibles », M. Eymieu montre cependant « qu'il dépend de la volonté d'en régler l'application, de s'en servir en les respectant. Pour faciliter tels ou tels actes, il n'y a qu'à entretenir les idées correspondantes *(1er principe)* ; pour créer, renforcer ou détruire tel sentiment, il n'y a qu'à faire comme si le but était déjà atteint *(2e principe)* ; et pour agir avec le maximum de vigueur aux deux extrémités de la chaîne psychologique, pour assurer la prédominance de certaines idées en même temps que la multitude et l'intensité des actes, il faut élever le sentiment jusqu'à la passion *(3e principe)* » (p. 290-291). C'est ainsi que *par les idées* et puis *par les actes* et enfin *par les sentiments* scientifiquement expérimentés, M. Eymieu nous achemine vers une conclusion qui dégage de l'analyse ce résidu : *le rôle de la liberté dans le gouvernement de soi-même.* En somme, cet ouvrage de psycho-physiologie morale est *baconien :* comme Bacon l'avait démontré aux physiciens, M. Eymieu démontre, en effet, aux moralistes le fameux *non imperitur naturæ nisi parendo.* A noter enfin l'épilogue sur *le cycle psychologique* où, — montrant le monisme fondamental de la réalité psychologique, et substituant à la notion statique des « facultés de l'âme » la notion dynamique et évolutive de ses tendances obscures, que précise l'idée (sensation ou pensée), que fait éclater le sentiment et que réalise l'action, — l'auteur entr'ouvre les horizons métaphysiques et religieux que font apercevoir les analogies de la psychologie humaine et de la psychologie divine.

CHARLES BOUCAUD.

II. — SOCIOLOGIE

LA FEMME CRIMINELLE, par Camille GRANIER, 1 vol. in-18 jésus, 468 pages. Paris, Octave DOIN, 1906.

Tel est le titre d'un livre que vient de faire paraître M. Camille Granier, inspecteur général des services administratifs. Ce livre fait partie d'une collection publiée sous la direction du Dr Toulouse, chez l'éditeur Octave Doin, et qui porte le nom de *Bibliothèque biologique et sociologique de la femme.* De nos jours où toutes les questions

sociales, politiques et économiques relatives à la femme paraissent solliciter de nouvelles solutions, il était d'une indiscutable utilité que l'on fournît aux discussions qu'elles provoquent une documentation sérieuse et tout à fait au point. Notre sympathie était donc acquise d'avance au principe même d'une pareille initiative ; elle ne peut que se fortifier par la connaissance que nous avons aujourd'hui de ses premiers résultats.

Tous ceux qui connaissent M. Granier retrouveront dans cette étude de la *Femme criminelle* la trace de son esprit si fin et si original, se plaisant parfois à déconcerter le lecteur par la concision extrême de la forme.

Je n'insiste pas sur ce côté extérieur de l'ouvrage, car j'ai hâte d'en faire connaître le contenu.

Il est divisé en trois parties : Criminologie générale ; Spécialités criminelles ; Répression.

Ce plan se justifie aisément.

La criminalité de la femme diffère de celle de l'homme à deux points de vue : quantitativement et qualitativement. Je veux dire par là que les crimes commis par les femmes sont moins nombreux que ceux commis par les hommes, et qu'en outre ils s'en distinguent souvent par leurs causes, leurs procédés et leurs objets.

La première partie du livre peut être considérée comme principalement consacrée à l'étude de la différence quantitative, et la seconde à celle de la différence qualitative.

Cette double étude terminée, il convenait de se demander — et c'est ce que l'auteur fait dans sa troisième et dernière partie, — si, étant donné les caractères particuliers de la criminalité féminine, il n'y avait pas lieu d'organiser pour la femme des institutions répressives différant sur quelques points importants de celles réservées aux hommes.

Il serait trop long de faire ressortir en détail avec quel discernement M. Granier a su remplir ce cadre si logiquement construit. Ce serait même impossible pour la seconde partie, *les Spécialités criminelles,* qui est véritablement bourrée de faits et d'observations. L'étude de la *Criminologie générale* se prêterait au contraire plus facilement à une analyse. Elle est divisée de la façon suivante : Statistique ; Influences mésologiques ; Signes caractéristiques ; Type criminel féminin. J'y relève une très intéressante comparaison entre les chiffres fournis par les statistiques pénitentiaires et qui représentent le nombre d'individus détenus pour quelque cause que ce soit et ceux qui figurent dans les comptes rendus annuels de la justice criminelle

où n'apparaît que le nombre des individus condamnés. La proportion des femmes est de 37 pour 100 dans les premières, elle n'est que de 14 pour 100 dans les seconds. La différence, qui est de 26 pour 100 environ, « peut être interprétée, dit l'auteur, par une divergence d'appréciation de la moralité féminine qui subsisterait entre la police et la justice. La première soupçonnerait trop facilement le sexe faible, la seconde se montrerait trop sévère sur les preuves de la délinquence. »

En ce qui concerne les influences mésologiques, on peut regretter que l'auteur n'ait pas plus longuement développé les causes de la moindre délinquence féminine. Il reproduit, sans en signaler les lacunes, l'énumération de Quételet, qui attribue ce phénomène à la faiblesse physique de la femme, à sa dépendance sociale, à sa timidité morale, et enfin à l'absence de surexcitation alcoolique. Toutes ces articulations sont exactes : je n'aime pas beaucoup, cependant, cette expression de timidité morale qui me paraît plus belge que française et qui désigne sans doute la réserve et la prudence particulières à la femme. Mais, si la liste est exacte, elle n'est pas complète. Je reconnais pour mon compte une importance considérable à ce fait que la femme conserve beaucoup plus souvent que l'homme sa foi religieuse et y trouve le meilleur soutien de sa moralité. Je sais que, quelques pages plus loin, cette idée est discutée et même combattue par l'auteur qui présente entre autres objections la persistance de la *religiosité* chez la femme criminelle (p. 34). Outre que le mot religiosité est un péjoratif qui ne saurait être pris comme synonyme de religion et de foi religieuse, cette persistance ne me paraît prouver qu'une chose, c'est que même une femme religieuse peut devenir criminelle et manque de la force nécessaire pour triompher des circonstances et des suggestions d'un organisme plus ou moins déséquilibré, mais elle n'autorise pas à nier la présomption de la préservation morale du sexe féminin dans son ensemble par l'effet de la religion, présomption qui se dégage de la simple constatation de ces deux faits, qu'il y a peu de femmes criminelles et qu'il y a beaucoup de femmes religieuses. Les limites étroites de ce compte rendu m'interdisent de prolonger cette discussion que le libéralisme et la courtoisie bien connus de l'auteur m'encourageraient sans aucun doute à poursuivre.

Il est une autre considération que j'aimerais également introduire dans cette recherche des causes de la faible délinquence féminine. C'est que la femme est plus résignée que l'homme aux souffrances et aux duretés de la vie. La plus normale de ses fonctions, la maternité,

est pour elle une épreuve toujours douloureuse et parfois entourée de complications tragiques. Les occupations du ménage et les soins incessants à donner aux enfants exigent plus d'abnégation que le travail de l'atelier ou du chantier. Le désir de jouir, la soif de bien-être, qui poussent si souvent au crime, sont moins impérieux chez la femme que chez l'homme.

Mais, si la criminalité féminine est bien inférieure par son chiffre à la criminalité masculine, elle est souvent plus intensive. La femme dévoyée brûle les étapes du crime et atteint d'un bond les limites de la perversité. « *Non est ira super iram mulieris* », lit-on dans la Bible (1). On peut s'en rendre facilement compte en parcourant les pages consacrées par M. Granier à l'étude des spécialités criminelles qu'il m'est impossible, ainsi que je l'ai dit, de résumer et dont je tiens seulement à faire connaître la division en quatre chapitres : Criminalité maternelle ; Criminalité sexuelle ; Criminalité acquisitive (2) et Criminalité collective ou politique. En ce qui concerne la criminalité acquisitive, je ne partage pas l'avis de l'auteur qui « range sans difficulté la prostitution dans la nomenclature des escroqueries ». Sans faire l'honneur d'une classification juridique aux transactions qui interviennent entre les prostituées et leurs clients, et tout en refusant de transformer en contrat innommé une convention qui doit rester innommable, j'y découvre cependant un *synallagma ;* qu'on me pardonne ce terme pédant, mais j'imagine que le grec, mieux encore que le latin, permet de braver dans les mots l'honnêteté. Les débauchés ne se font en général aucune illusion sur les sentiments des femmes qui acceptent leurs propositions, alors même qu'elles les ont provoquées par des manœuvres que je ne consens pas à qualifier de frauduleuses.

Mais si on ne fait pas de la prostitution une variété de l'escroquerie, faut-il y voir cependant une forme atténuée de la criminalité féminine ou plus exactement une sorte de soupape de sûreté de cette criminalité ? C'est là une thèse chère à l'école positive italienne que j'eus été charmé de voir discuter par un psychologue aussi ingénieux que M. Granier. C'est moins encore une critique qu'un regret que j'exprime ainsi.

Dans la partie relative à la répression, l'auteur se contente d'effleurer la question de l'application à la femme du régime cellulaire. Il est vrai que les problèmes surgissent ici tellement nombreux et tel-

(1) *Ecclesiast.*, c. xxv, § 3, vers. 23.
(2) L'auteur désigne ainsi les crimes et délits contre la propriété.

lement graves qu'il était matériellement impossible de les aborder tous, étant donné les dimensions restreintes imposées au volume. Il fallait aller au plus pressé, c'est-à-dire au plus actuel, et nous devons à cette préoccupation de M. Granier quelques pages du plus haut intérêt sur l'évolution que le développement du féminisme doit faire subir à la répression de la criminalité féminine.

P. CUCHE,
Professeur à la Faculté de Droit de Grenoble.

ESSAIS SUR LES PRINCIPES FONDAMENTAUX DES GOUVERNEMENTS, par Pierre Félix, un vol. in-8° de IX-541 pages. Librairie des Saints-Pères, Paris, 1906.

Dans un livre précédent, intitulé *Profession de foi du Vicaire auvergnat*, M. Pierre Félix s'était demandé quels sont les principes fondamentaux de la vie individuelle. Ces principes sont ceux de la morale, et l'auteur établissait : 1° qu'il n'est point de morale possible sans religion ; 2° que, sans morale, le progrès humain ne peut aboutir qu'à une effroyable barbarie.

Aujourd'hui, M. Pierre Félix, dans un livre très documenté, où le raisonnement scientifique et les arguments dialectiques sont tempérés par une douce ironie, selon la manière des écrits théoriques de M. Faguet, recherche les principes fondamentaux de la vie sociale. Il n'y a point contradiction entre l'attitude scientifique et l'attitude religieuse : ce sont deux faces différentes d'une même question. La religion est la *thèse*, la science l'*antithèse*. Il s'agit de savoir dans quel sens se fera la synthèse. « Si l'on se place sur le terrain exclusivement scientifique, et en matière sociologique, comme en toute autre, on ne peut plus que faire la revision ou la vérification des deux principes opposés. Si l'on se place sur le terrain religieux, il faut s'efforcer de faire la confirmation du principe fondamental ou de la thèse, et de la faire *scientifiquement* aussi, autant du moins que la science le permet, c'est-à-dire dans les limites de l'esprit humain et de nos connaissances actuelles. »

Par ces quelques indications on comprend déjà que ce livre sur la *contre-révolution* va attaquer et détruire jusque dans ses fondements le *Contrat social* de Rousseau. L'auteur commence par démolir l'idée absurde d'égalité et y parvient sans peine. La science condamne également la fameuse formule « gouvernement du peuple par le peuple ».

Le meilleur emploi que le peuple puisse faire de sa liberté, c'est de l'abdiquer. Le souverain doit être au-dessus de la loi, et c'est tout un plan de gouvernement que propose l'auteur. Mais, à côté des vues politiques très fermement énoncées, M. Pierre Félix n'oublie ni la morale, ni la religion. Rappelons que si dans le livre il s'agit de démontrer que la démocratie est absurde, dangereuse et irrévocable, il est aussi important de confirmer la vérité du catholicisme en face de la vérité scientifique.

Il serait trop long de résumer chacun des chapitres de l'ouvrage. Nous préférons en conseiller la lecture et l'étude à ceux que les questions de sociologie générale intéressent particulièrement. On peut toutefois reprocher à l'auteur de n'avoir pas suffisamment condensé sa pensée et de s'être laissé entraîner à de trop longs développements qui lassent l'attention. Nous aurions préféré un plan plus strict, plus net. Il aurait suffi de trois cents pages pour exposer le système de M. Pierre Félix, et son œuvre, ainsi refondue, aurait gagné en précision ce qu'elle perd en délayage. Mais ces défauts de composition sont vite oubliés pour l'abondance d'aperçus et les qualités de pensée dont ce livre fait preuve.

T. DE VISAN.

CONFÉRENCE SUR L'ANCIENNETÉ DE L'HOMME, par Philippe GARREAU, suivie de notes et documents à l'appui, 138 pages, in-8°. Agen, 1906.

« Notre croyance à l'ancienneté de l'homme repose, non pas sur des calculs isolés, mais sur les changements qui ont renouvelé tant de fois, depuis son apparition, la faune, le climat et même le relief terrestre. » Cette phrase de M. Ph. Garreau explique et résume, de très nette façon, la thèse soutenue et développée par l'auteur. La plupart des géologues ont insisté sur l'idée de l'ancienneté de la race humaine ; ils ne semblent pas cependant avoir compris qu'il ne suffit pas de la vieillir de quelques milliers d'années, mais qu'il faut en reculer indéfiniment l'origine. L'auteur de cette courte et substantielle brochure s'est longtemps occupé de géologie et d'archéologie préhistorique. Capitaine de frégate, les questions ethnologiques l'ont vivement intéressé, et il s'est efforcé de résumer sous un petit format le résultat général d'études poursuivies pendant bien des années. Il semble qu'il y ait dans ses conclusions des idées et des faits de nature à intéresser les philosophes. Nous essaierons de les résumer brièvement.

Toute génération vivante a, inconsciemment, attaché à ce qu'elle aperçoit du monde une idée plus ou moins nette de permanence, de stabilité. « N'ayant rien vu changer dans la nature du matin au soir de notre vie, nous concluons à l'immobilité des choses. » Cependant, à bien considérer les faits, il faut reconnaître que l'ensemble des phénomènes terrestres est aussi transitoire aujourd'hui qu'autrefois. « L'état de choses actuel n'est qu'un anneau d'une chaîne qui se prolonge à l'infini dans le passé et dans l'avenir ; les temps futurs verront des organismes et des mers qui n'existent pas de nos jours, de même que les siècles passés ont vu des formes et des océans aujourd'hui disparus. »

C'est de ces notions qu'il convient de se pénétrer pour juger de l'antiquité de la race humaine. La géographie physique nous fait saisir un prodigieux travail d'évolution, de formation et de dissolution qui n'est explicable que par l'action lente et continue de séries de siècles, bien plus que par l'énergie des causes physiques. Les transformations extrêmement lentes de la faune au cours de l'époque quaternaire et quinaire, les résultats des travaux de M. de Saporta sur la flore quaternaire nous font aboutir aux mêmes conclusions. Les modifications climatériques sont également d'une excessive lenteur. Laplace et Fourier ont montré de façons différentes que la diminution de la température terrestre pendant les vingt derniers siècles a été moindre de $\frac{1}{300}$ de degré. Cette lenteur dans l'évolution géologique et organique, et en particulier l'étude des transformations subies pendant l'âge quaternaire, peuvent nous donner une idée de l'énorme durée de cette période.

Dès lors, la phase historique de l'humanité (8,000 ou 10,000 ans) n'est rien en comparaison de la durée immense de l'âge préhistorique. Les premiers progrès de l'humanité ont été beaucoup moins rapides que nous ne sommes tentés de les imaginer. Le fait même de la différence des races et de leur évolution, à peine sensible, est une preuve de cette ancienneté. Les découvertes de Lund ont établi la coexistence de l'homme au Brésil avec les grands mammifères de l'âge quaternaire. « Le développement simultané des races humaines de l'autre côté de l'Océan, sans aucun témoignage, aucune tradition, qui nous indique l'émigration d'un continent à l'autre, est le fait qui, en dehors des indications paléontologiques, donne peut-être l'idée la plus profonde du temps immense écoulé depuis que l'homme habite le globe terrestre. »

Un court avant-propos établit que la doctrine de l'auteur ne porte aucune atteinte à la foi chrétienne. M. Ph. Garreau ne considère pas

la Bible comme un enseignement d'histoire et de géologie, mais « comme l'enseignement religieux par excellence ».

En somme, ce travail, nourri de faits et de citations intéressantes, nous paraît une mise au point originale, et nous n'avons qu'à remercier M. Garreau de l'avoir écrit. Sa brochure a un intérêt, même pour des philosophes, puisqu'elle contribue à nous donner le sens de l'évolution et de la durée.

E. BARON.

LA REVANCHE DE PROUDHON, *ou l'Avenir du socialisme mutuelliste,* par Edmond LAGARDE, 1 vol. grand in-8° de v-528 pages. Paris, H. JOUVE, 1905.

M. Edmond Lagarde consacre un gros volume à Proudhon. Il n'ignore rien des difficultés que comporte un tel sujet. Ces difficultés au contraire, nous dit-il, l'engagent encore davantage à « tenter une pareille étude ». M. Edmond Lagarde prend soin, d'ailleurs, de nous confier dès le début, qu'avant même d'avoir beaucoup étudié Proudhon, il se sentait attiré vers lui par la même inclination qu'il avait ressentie pour Pascal et Rousseau. M. Edmond Lagarde considère en effet ces deux écrivains comme les plus proches parents de Proudhon, et, après l'avoir lu, il aime celui-ci pour la fermeté de ses convictions et pour la manière dont il les exprime.

C'est pourquoi, « frémissant de l'injustice » de la postérité à l'égard de Proudhon, M. Edmond Lagarde résolut de « faire prendre sa revanche à ce génie ». C'est chose faite.

Le livre s'ouvre par une biographie de Proudhon, intéressante, copieuse, pleine de renseignements peu connus, et suivie d'une étude sur son rôle et ses théories politiques ainsi que sur sa valeur littéraire.

Ce n'est d'ailleurs que la première partie, l'introduction. Le corps même de l'ouvrage est consacré au socialisme mutuelliste.

Reprenant à son compte les procédés de la dialectique hégélienne, M. Lagarde expose d'abord, avec de nombreux détails, la théorie mutuelliste : c'est la thèse. Dans le chapitre suivant, il fait le tableau des griefs que l'on a formulés contre ce système après avoir constaté les impossibilités d'application : c'est l'antithèse. Enfin, après ces explications successives sur les qualités et les défauts de la théorie de Proudhon, M. Edmond Lagarde essaye d'établir l'équilibre, de réaliser la balance entre les deux termes opposés : l'absolu théorique de

Proudhon et le relatif pratique de l'économie courante. Il trace alors le programme de l'extension du mutuellisme pratique. Ce programme d'extension exigerait, de la part des praticiens, une étude préalable et profonde des conditions de chaque problème afin de trouver l'adaptation qui conviendrait exactement à leur solution. Ce programme d'extension se double d'un programme de défense dont les grandes lignes seraient : la neutralisation de l'État ; la négation de la politique ; la destruction du marxisme.

Ce mutuellisme pratique, selon M. Lagarde, c'est « l'idée qui secoue la matière ; c'est l'énergie qui révèle l'individu à lui-même et le grandit par le travail. M. Lagarde désire l'association de tous les travailleurs selon la formule mutuelliste, grâce à laquelle tout le monde deviendra capitaliste ! Il n'y aura plus de salariés, les travailleurs deviendront capitalistes, grâce à l'indépendance du travail. Et ce sera, paraît-il, la revanche de Proudhon.

Pour finir, M. Edmond Lagarde veut-il nous permettre de lui donner un conseil : qu'il ne nous parle pas trop de la Religion du Travail, de la Liberté, de la Justice, etc. ! Ces grands mots et ces majuscules sont toujours un peu ridicules.

D. C.

EXAMEN DE CONSCIENCE. CAUSERIES SUR LE TEMPS PRÉSENT, par Robert Havard de La Montagne, un volume in-16 de 271 pages. Perrin, Paris, 1905.

Voici un livre qui ne me semble pas avoir obtenu les honneurs qu'il mérite. Peu de critiques en ont parlé avec le sérieux que requiert un tel ouvrage, et je m'étonne que le nom de l'auteur ait été si souvent passé sous silence.

Quatre entretiens occupent ces pages. Le premier s'intitule : *République et Religion ;* le second traite du *suffrage universel ;* les deux derniers ont pour titre : *La Légalité* et *Vers l'Évangile.* Ces dialogues renouvelés de Platon sont moins durs à lire qu'un traité didactique et la couleur de la conversation, le caractère si finement observé des personnages soutiennent l'intérêt et font songer aux *Soirées de Saint-Pétersbourg.*

Trois personnages discourent entre eux, le baron, M. R.... et le comte : un impérialiste, un républicain, un royaliste. Vous pensez si les conversations vont leur train et si l'on discute âprement quoiqu'avec courtoisie. Il serait absurde de ne pas permettre à l'auteur

d'avoir ses préférences politiques et sociales ; il serait plus absurde encore de l'empêcher de nous les exposer, surtout lorsque les preuves et les arguments en faveur de tel ou tel régime sont très loyalement et dans tous leurs dédales proposés. Chaque protagoniste fait valoir ses raisons, suscite des objections, y répond de son mieux, et dire qu'il entre un peu de factice dans cette méthode d'apologie, c'est ne rien dire du tout, car, je le répète, M. Havard de La Montagne s'est efforcé de serrer d'aussi près la vérité et les vérités, avec une bonne foi rare chez certains adversaires.

Je recommande en particulier le premier et le dernier entretien, *République et Religion* et *Vers l'Évangile,* où la question religieuse est replacée sur son vrai terrain. Le premier dialogue, surtout, à l'argumentation serrée et bourrée de faits contrôlables et d'exemples empruntés aux plus récents événements politiques, m'apparaît très propre à faire réfléchir bien des gens qui en ont depuis longtemps perdu l'habitude.

T. DE VISAN.

LA FORMATION DES RICHESSES ET SES CONDITIONS SOCIALES ACTUELLES. *Notes d'Économie politique,* par Eugène D'EICHTAL. Paris, ALCAN et GUILLAUMIN, 1906.

« Ce volume, dit l'auteur, est né tout naturellement du développement de mes études sur le socialisme, ses doctrines et ses divers systèmes. » Il reproche aux réformateurs sociaux de faire du problème économique « un problème de partage », au lieu d'y voir « un problème de création des richesses ».

Il ajoute que c'est une erreur de croire que la richesse continuera à se réaliser d'elle-même « sans les mobiles et les ressorts qui l'ont jusqu'ici excitée et développée ». Des conditions de la production « le socialisme ne conserve que la technologie... Ce mécanisme va, semble-t-il, de lui-même, persister à effectuer son labeur fécond ». Or, poursuit M. d'Eichtal, « l'observation continue des choses sociales et industrielles m'a toujours fait sentir que dans cette confusion d'idées résidait l'erreur fondamentale du socialisme ; mais j'ai voulu serrer de plus près la vérification de cette opinion, et j'ai repris pour moi-même, depuis bien des années, la révision de plusieurs des règles essentielles de ce que l'on appelle l'économie politique, non pas seulement pour redire une fois de plus les choses que les maîtres en ont dites, mais pour suivre les controverses, que les

théories ont soulevées, en comparer le résultat avec la réalité des fait actuels et me faire pour moi-même comme une philosophie élémentaire de l'*Économique.* »

M. d'Eichtal fait cas des économistes de l'école dite « libérale » ou encore « classique », mais il a soin de réserver son indépendance, c'est pourquoi son livre, qui n'est pas un traité, mais plutôt, comme il le dit, « un recueil de notes », nous offre beaucoup de réflexions fines et pénétrantes. Pour donner une idée de sa méthode, je signale ce qu'il pense des « lois naturelles » en économie politique et auxquelles il préférerait donner le nom de « constations et de règles » : « C'est à dessein, écrit-il, que j'évite ici d'employer l'expression de *lois naturelles*. Que les faits économiques, comme tous les autres, soient régis par des lois, c'est ce qui est incontestable, puisque rien dans l'univers n'est livré au hasard et que les sujets sur lesquels s'exerce l'action économique sont strictement assujettis dans leur existence aux lois physiques, biologiques, etc., mais dans l'ordre économique proprement dit, pouvons-nous saisir l'application de ces lois avec une certitude suffisante pour justifier l'appellation ? Il faudrait une invariabilité dans la succession des phénomènes qui, l'un étant donné, permette la prévision *à coup sûr*, des suivants. C'est lorsqu'une prévision de ce genre est possible que nous sommes autorisés à appliquer la notion et le mot de loi naturelle, dans son sens scientifique et absolu. Or, les phénomènes économiques n'ont pas ce caractère d'entière invariabilité qui transformerait légitimement la science qui les étudie en science *déductive*... Ce qui importe à l'Économique, ce n'est pas le caractère de certitude absolue, c'est celui de certitude suffisante pour autoriser la prévision. On est là sur un terrain d'appréciation relative et non plus d'affirmation catégorique dans un sens ou dans l'autre...

« L'homme économique » lui-même, imaginé par certains théoriciens, c'est-à-dire poursuivant exclusivement dans ses actes l'avantage économique selon la loi du moindre effort, ne serait pas absolument uniforme dans sa conduite, car l'avantage économique n'est pas envisagé d'une façon exactement pareille par tous les hommes. Mais à ces variations dans l'appréciation de l'avantage économique se joignent les autres variations de la psychologie humaine qui sont considérables, suivant les temps, les races, les milieux, les mœurs, l'hérédité familiale, et aussi les caprices individuels, les passions, les superstitions, etc. » Mais alors, dira-t-on, sur quoi s'appuyer pour penser que l'Économique peut être scientifique ? M. d'Eichtal répond que l'on s'appuie sur cette croyance que, « malgré cette variabilité

contenue dans certaines limites, la nature humaine a des tendances, des instincts, des habitudes, des prévoyances assez fixes dans leur généralité, pour que, constatées par une observation assez prolongée et avec le soin et les précautions nécessaires, elles puissent servir de base à une véritable science, c'est-à-dire à une prévision absolument certaine, du moins suffisamment assurée des faits à venir, dans un laps de temps déterminé, dans une sphère d'êtres humains et dans un champ d'action également déterminé ». L'auteur a bien soin de nous avertir qu'il dit une véritable science « dans le sens où celle-ci n'est science qu'à condition de porter sur des phénomènes qui se développent suivant une règle que l'observation (à défaut d'expérimentation) permet de déterminer avec une approximation plus ou moins grande. Si le résultat de l'observation n'aboutit pas à une prévision (c'est-à-dire à une déduction vraisemblable), la science n'est que de constatation (comme les sciences historiques) et n'a plus de scientifique que la méthode qui consiste à se défendre des causes d'erreurs dans la constatation. »

Ne pouvant examiner dans le détail l'œuvre dont je m'occupe, je me borne à faire quelques remarques. Je ne crois pas, par exemple, que l'étude des systèmes socialistes ait, au point de vue économique, une si grande importance : l'étude des faits est beaucoup plus instructive, car c'est eux, en définitive, qui modifient la constitution économique d'un pays et non pas les théories. M. d'Eichtal se montre hostile aux théories protectionnistes et penche visiblement pour le libre échange. A vrai dire, il semble qu'au point de vue purement scientifique il est impossible de se prononcer catégoriquement pour l'un ou l'autre système. Ils ont pour défenseurs des argumentateurs aussi savants et aussi fournis de faits les uns que les autres. Les difficultés sont tellement complexes, les statistiques faites scientifiquement sont tellement rares, les répercussions de l'application de l'un ou de l'autre système sont si peu saisissables dans leur ensemble que la question ne paraît pas sur le point d'être résolue.

Je note, entre autres réserves que j'aurais à exprimer, celle relative à l'idée de M. d'Eichtal que le sentiment religieux qui a produit de si puissants et bienfaisants effets serait appelé à disparaître. Je me demande vraiment pourquoi si, d'une part, l'expérience prouve qu'on peut être un génie, un savant de premier ordre et garder des convictions religieuses profondes, et si, d'autre part, les éternels problèmes des origines de l'homme, de sa destinée, de la douleur, de l'injustice et de la mort ne cessant pas d'intéresser vivement l'humanité, celle-ci ne trouve que dans la religion les réponses qui

la consolent. J'avoue avoir été quelque peu surpris de voir l'auteur invoquer un verset du Coran pour condamner les oppresseurs sociaux. Franchement, je crois qu'en ce qui concerne la conduite des sociétés civilisées de notre temps, ni Mahomet ni le Coran n'ont rien à nous apprendre.

E. CAILLEUX.

III. — QUESTIONS RELIGIEUSES

NÉCESSITÉ PHILOSOPHIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU, par le chanoine H. Appelmans, professeur de philosophie au Petit Séminaire de Malines; un vol. in-12, 63 pages. Paris, Bloud et Cie.

Parmi les *Études pour le temps présent*, groupées dans la collection Science et Religion, l'opuscule du chanoine H. Appelmans sur la *Nécessité philosophique de l'existence de Dieu* est certainement l'un des plus opportuns. Établir sommairement par des preuves rationnelles, appuyées sur des raisons philosophiques, la nécessité rigoureuse de l'existence de Dieu est une œuvre bien appropriée à l'état actuel des esprits. L'auteur a pensé que, pour cette démonstration adressée au public contemporain, ce n'était pas un anachronisme de reprendre et de rééditer, en les rajeunissant, les vieux arguments sur l'origine du mouvement, sur la contingence des êtres et sur l'ordre du monde. Pourquoi n'a-t-il pas mis en relief les deux autres preuves de saint Thomas, celles par la série des causes et par les degrés de perfection ? C'est sans doute que la causalité peut se rattacher au principe du mouvement ou du changement, et que la démonstration de la perfection absolue par la constatation des divers degrés de perfection dans les réalités connues est difficile à faire saisir par les intelligences contemporaines.

La preuve par le mouvement a le grand avantage de tirer parti d'une notion très à la mode, celle d'évolution. Le mouvement, tel que l'entendaient les anciens, est « synonyme de changement, modification, perfectionnement » ; c'est précisément ce que signifie le mot évolution. « Nous constatons le mouvement, l'évolution, le perfectionnement dans le monde ; ces mouvements sont dus à une cause étrangère, que nous appelons Dieu. Les anciens donnaient à cette cause le nom de *motor immobilis;* ils entendaient par là que ce *moteur* doit avoir par lui-même sa perfection naturelle ; faute de quoi, il aurait dû la recevoir d'autrui ; la difficulté serait simplement

reculée. Ainsi se trouve écartée l'hypothèse d'une multitude infinie de causes. »

La contingence, c'est la possibilité d'être et de ne pas être. « Que notre monde soit contingent, au sens indiqué, personne ne le contestera sérieusement. Le monde existe de fait ; mais quelle impossibilité, quel inconvénient intrinsèque y a-t-il à se le figurer disparu ou n'étant jamais sorti du néant ? Notre planète a donc exigé le concours d'un agent extrinsèque d'un être nécessaire, faute de quoi elle serait éternellement restée dans l'état d'indifférence (à l'être et au non-être) dont parle saint Thomas ; cet agent, cet être nécessaire, appelons-le de son nom, Dieu. » Il ne servirait à rien de faire dériver l'existence d'une réalité contingente de l'existence d'une autre réalité contingente aussi, et ainsi de suite à l'infini. « La multiplication des êtres contingents ne dispense aucunement de leur assigner, comme cause, un être nécessaire. En ramenant à sa signification naturelle un dicton populaire, nous pourrions dire que ce procédé consiste à creuser un puits pour en combler un autre. »

La démonstration de Dieu par l'ordre du monde est résumée dans cette formule qui, pour être banale, n'en est pas moins vraie : « Il y a de l'ordre dans le monde ; or, cet ordre réclame un ordonnateur, que nous appelons Dieu. » L'auteur cite des exemples frappants d'ordre, c'est-à-dire, d'après la définition vulgaire, d'unité dans la variété ; il utilise les progrès des sciences, qui, par le microscope, ont découvert l'harmonie dans les couches profondes de la vie ; puis il développe la preuve philosophique, que l'ordre de la nature réclame un ordonnateur intelligent. Il ne craint pas d'aborder cette objection inspirée du criticisme de Kant : « Ma nature est ainsi faite qu'elle me pousse à admettre l'explication classique de l'ordre ; elle me détermine à croire que, sans ordonnateur, il n'y aura jamais d'ordre. Mais, qui peut me garantir que les concepts, les lois, ou, en langage kantien, les catégories de mon intelligence sont conformes aux lois de l'être, à la réalité ? » M. Appelmans répond : « Quand l'esprit adhère à un jugement, c'est à raison de l'évidence objective de celui-ci ; c'est qu'il voit clairement que tel prédicat est exigé ou rejeté par tel sujet... Donc, nous sommes en droit de dire que les concepts de l'intelligence sont conformes à la réalité des choses. » Cette réponse est bonne : il faudrait en finir, une fois pour toutes, avec le subjectivisme kantien. Notre connaissance est foncièrement objective, et l'évidence est une preuve suffisante de la conformité de la nature des choses à l'harmonie de nos jugements. L'auteur s'appuie aussi, pour réfuter ce subjectivisme, sur ce fait que « toute connaissance intellectuelle,

quelque abstraite qu'elle puisse être, dérive de la connaissance sensible, c'est-à-dire des notions que nous acquérons par nos sens externes et internes » ; ce qui montre que nos affirmations intellectuelles sont basées sur la réalité constatée par l'observation sensible. Sans nier la valeur, au point de vue de la certitude objective, de ce lien qui attache nos concepts et nos jugements rationnels à l'expérience, je pense que le sensible est insuffisant pour justifier notre connaissance proprement intellectuelle : celle-ci se justifie mieux par l'évidence intrinsèque de nos principes rationnels.

Les trois preuves mises en œuvre par l'auteur permettent de conclure l'existence d'un premier principe immuable, nécessaire, intelligent de l'univers : ce principe, on le nomme Dieu. Bien que l'objet propre de l'opuscule ait été limité à l'existence de Dieu, sans prétention à démontrer sa nature, le raisonnement déborde jusqu'à dire quelque chose de ce qu'est Dieu, surtout dans le troisième argument d'où résulte la nécessité d'un suprême ordonnateur : même du premier, par lequel on remonte à la source primitive de toute évolution, on peut déduire la nécessité d'un Dieu contenant dans son être intelligence et volonté ; car dans l'évolution de l'univers sont comprises « les plus hautes manifestations de l'activité humaine », et celles-ci doivent trouver leur raison d'être dans un principe qui ne soit pas moins parfait. On a prétendu que la preuve par le mouvement ne pouvait pas logiquement dégager l'existence d'un Dieu séparé de l'univers. L'auteur répond : « Nous avons reconnu que les mouvements cosmiques n'ont pas leur raison d'être en eux-mêmes ; dès lors, affirmer que le premier moteur s'identifie avec l'univers, c'est se contredire ou se payer de mots. » La réponse est juste, mais gagnerait à être développée.

On le voit, le problème de l'existence de Dieu se prolonge inévitablement en celui de la nature de Dieu, et la solution du premier n'est complète que par la solution du second. Que sert de savoir qu'il existe un principe fondamental des choses, si l'on ne sait, au moins dans une certaine mesure, ce qu'est ce principe ? M. Appelmans cite cette parole étonnante de saint Thomas : « A la fin de notre connaissance, nous connaissons Dieu comme inconnu, parce que nous connaissons que son essence est au-dessus de tout ce qui peut être saisi par notre intelligence en l'état de cette vie ; et ainsi, bien que ce qu'il est demeure inconnu, nous savons néanmoins qu'il est. » Si l'on s'en tenait à cette déclaration, il semble que les plus modernes adeptes de la théorie de l'Inconnaissable seraient des thomistes. Heureusement saint Thomas a clairement expliqué sa pensée, qui

consiste à distinguer la connaissance directe d'une certaine connaissance indirecte et par analogie.

J. GARDAIR.

LA SOLUTION LIBÉRATRICE, par Gabriel Aubray, une brochure de 64 pages. Bloud, Paris, 1906.

Je tiens à signaler, dès son apparition, ce petit livre substantiel et frappé au coin du bon sens. Dans quelques jours peut-être il aura perdu tout son intérêt dû principalement à l'actualité et au problème qui agite à cette heure les esprits.

Il s'agit en effet de la funeste loi de séparation. En quelques pages pleines d'aperçus ingénieux, écrites avec humour et très simples, M. Gabriel Aubray, tout en acceptant la suppression du Concordat, se demande non sans anxiété quelle situation va s'ouvrir pour les catholiques. Dans quantité de paroisses pauvres et peu ferventes les églises seront fermées ; on prévoit déjà la réunion de deux ou trois paroisses sous le même pasteur. Pourquoi ne pas trouver un moyen qui permette de conserver à chaque paroisse son petit troupeau et son pasteur? Voici donc ce que nous propose M. Aubray en nous mettant en garde, non sans clairvoyance, contre certains traquenards de la loi.

On a beaucoup parlé d'*associations cultuelles*, nous dit l'auteur, sans trop remarquer l'article 25 de la loi : « Toutes les réunions pour la célébration d'un culte tenu dans les locaux appartenant à une association cultuelle ou mis à sa disposition sont *publiques*. » Voilà une grave atteinte à la liberté. C'est comme si l'on demandait à l'Opéra d'accueillir tout le monde. Il suffira, en effet, de quelque agitation politique ou d'une bande d'apaches à qui le curé déplaît pour que l'Église soit envahie, puis fermée par ordre de police.

Or, il existe un autre principe absolu : « Hors le cas de crime flagrant, on ne peut jamais pénétrer dans un local privé sans une réquisition du maître de la maison. » Usons de la liberté du huis clos. Désormais les cultes pourront s'exercer dans tous les locaux, puisque « la loi a pour objet de réglementer non le culte privé, mais le culte public ». Il suffit donc de choisir un local appartenant à un particulier, lequel enverra des invitations ainsi formulées : « M. X. invite M. Z. et sa famille à venir dimanche prochain chez lui à neuf heures. M. le Curé dira la messe. » Ainsi survit le culte et survit la lampe de l'autel. Cette solution est ingénieuse et non impossible. Elle semble

même la seule praticable. Rien de plus dangereux que l'association cultuelle. Fonder des associations, c'est se mettre dans la gueule du loup en se soumettant à un État athée, c'est mêler le Gouvernement au culte particulier, lui laisser pleins pouvoirs. En effet, le culte par association cultuelle est forcément *public* et partant à la merci de la rue. Le culte sans associations est absolument libre et ne demande rien à la loi de séparation. « Sans heurter ou tourner aucun texte du Code, le culte libre, en local privé, par réunions publiques ou non, sans associations, se retranche dans le droit commun de la loi de 1881. Il est inattaquable. »

Je me suis efforcé de résumer de mon mieux la substance de cette importante brochure. Il semble bien que la solution proposée par M. Aubray pare aux plus grosses difficultés ; mais que deviendront alors nos cathédrales, monuments d'art ?

T. DE VISAN.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

LE PRAGMATISME [1]

L'occasion qui nous réunit semble appeler autre chose qu'un discours technique. Je devrais vous parler de vie plutôt que de logique et viser à un résultat pratique ; mes paroles, accompagnées d'une musique créatrice d'émotions, devraient avoir pour vous, hommes, un intérêt humain ; elles devraient aussi tenir compte des philosophes, puisque les philosophes, si bizarres qu'on les suppose, sont encore des hommes dans les secrètes profondeurs de leurs cœurs, même à Berkeley. Mon discours doit être simple, pour intéresser et entraîner ceux d'entre vous qui ne sont pas philosophes ; il doit être assez étrange et assez habile pour que les membres de l'Union philosophique n'aient pas envie de bâiller et ne laissent pas vagabonder leur attention.

C'est bien là ce que j'ai l'intention de faire : j'ai un discours idéal pour l'occasion présente. A l'écrire, je croyais vraiment qu'il serait regardé par tout le monde comme le dernier mot de la philosophie. Il ferait commencer la philosophie théorique au début même de la vie pratique. Il résoudrait toutes les antinomies et toutes les contradictions, il donnerait un libre cours à toutes les impulsions et à toutes les émotions bonnes ; et chacun, en l'entendant, dirait : « Oui, c'est la vérité, c'est ce que j'ai cru, ce dont j'ai toujours vécu, mais

(1) Discours prononcé à l'assemblée annuelle de « l'Union philosophique » (Université de Californie), et publié sous ce titre : *Conceptions philosophiques et résultats pratiques.*

La *Revue de Philosophie* se propose de publier une série d'articles sur le *Pragmatisme.*

L'exposition de cette doctrine est laissée aux soins des pragmatistes eux-mêmes.

(N. D. L. D.)

je n'avais jamais pu trouver de mots pour le traduire. » Tout ce qui nous échappe, tout ce qui vacille et scintille, tout ce qui nous attire et qui s'évanouit tandis qu'il nous attire encore, tout cela devient solide, et nous le tenons. Voici la fin de nos déboires, l'aube d'une clarté sans nuage, le début de notre joie et de notre puissance. Oui, mes amis, ce discours est en moi. Mais, ne me jugez pas sévèrement, je ne puis le donner aujourd'hui. Je présente humblement ma défense ; j'ai traversé tout le continent pour venir à ces merveilleuses côtes du Pacifique, à cet Éden de l'humanité future et non de l'antiquité mythique ; je devrais vous donner une œuvre digne de votre hospitalité, et, autant que possible, de votre haute destinée ; je voudrais, par elle, unir d'un lien spirituel notre Est rude à votre merveilleux Ouest, et pourtant, pourtant, je ne le puis pas. J'ai essayé d'articuler ce discours : impossible. Les philosophes, après tout, sont comme les poètes. Ce sont des découvreurs de sentiers. Ils savent souvent exprimer tout ce que nous pouvons sentir et connaître, tout ce que nous tenons caché jusque dans la moelle de nos os. Les mots et les pensées des philosophes ne sont pas les mots et les pensées des poètes, hélas! Mais tous deux ont la même fonction. Dans la forêt de l'expérience, la hache de l'intelligence humaine ouvre des éclaircies, qui laissent passer des plaques de lumière et des taches de soleil ; ce sont les poètes et les philosophes. Ils nous donnent nos points de départ. Ils nous donnent une direction et des points d'arrivée. Ils ne peuvent nous donner la forêt tout entière, avec sa splendeur dans l'éclat du soleil et son charme magique sous la clarté de la lune. Les vallons couverts de fougères, les cascades moussues, les coins cachés et mystérieux nous échappent ; ils sont réservés aux êtres sauvages qui ont là leur home. Heureux ils sont de n'avoir pas besoin de taches de soleil. Mais ces taches de lumière qui sont notre œuvre nous donnent la propriété de la forêt. Nous pouvons maintenant en jouir, nous y promener avec des compagnons et goûter son charme. Il n'y a plus une place où nous nous perdrions sans retour. Les paroles des poètes et les phrases des philosophes sont pour nous d'excellents secours ; ils nous donnent la jouissance des voies qu'ils ont tracées. Ils ne créent

rien, mais ils nous montrent et nous marquent notre route ; nous bénissons leurs noms qui ne quittent plus nos livres, sans cesser pourtant de voir combien leur œuvre est mince et imparfaite, et à demi fortuite.

Personne ne sait mieux que le découvreur de sentiers lui-même l'immensité de la forêt et la part du hasard dans ses découvertes. Colomb, rêvant à l'ancien Orient, est arrêté par la primitive Amérique, pauvre et simple, et il ne va pas plus loin ce jour-là. Les poètes et les philosophes savent aussi bien que personne que leurs formules laissent inexprimé presque tout ce qu'en eux ils devinent et sentent. Dans la forêt de la vérité se trouve, j'en suis sûr, un centre où je ne suis jamais allé ; c'est à le découvrir, c'est à aller jusqu'à lui que tendront tous les efforts philosophiques de ma pauvre vie ; à certains moments, j'entre presque dans la vallée dernière, j'aperçois la clarté du but, je suis sûr d'être sur la voie, mais toujours apparaît une hauteur nouvelle, mes taches de lumière tournent autour de la vraie direction ; aujourd'hui, sans doute, l'occasion serait favorable, si jamais elle doit l'être, et pourtant je ne puis vous conduire à la tache lumineuse, merveilleuse et cachée. Ce sera pour demain, encore pour demain, toujours pour demain. La mort me saisira sans doute avant que soit accomplie ma promesse.

C'est de tels achèvements sans cesse ajournés que se compose la vie de tous les philosophes. La plénitude du vrai ne peut être atteinte : jamais, jamais on ne la possède entière. Ainsi nous reculons dès les premiers rayons de lumière — quelques formules, quelques conceptions techniques, quelques indications verbales, qui, du moins, définissent la direction initiale du chemin.

Je ne donnerai pas de conclusions, mais de simples suggestions, et je m'efforcerai d'être aussi peu technique que possible.

Mon but est simple : chercher avec vous la meilleure route du vrai. Il y a des années que cette voie m'a été indiquée par un philosophe américain qui habite l'Est. Ses œuvres, peu nombreuses et dispersées dans des périodiques, ne peuvent donner l'impression de sa valeur. Je veux parler de M. Charles

Peirce ; j'ose dire que la plupart d'entre vous ignorent qu'il existe ou du moins qu'il est philosophe. Il est l'un des plus originaux parmi les penseurs contemporains, et le principe de la philosophie de l'action — ou du pragmatisme, comme il l'appela quand je l'entendis pour la première fois l'exposer à Cambridge — fut mon guide, ma boussole ; grâce à lui, je crus de plus en plus fermement que nous pouvons nous maintenir dans la voie du vrai.

Le principe de Peirce, comme nous pouvons l'appeler, peut être exprimé en diverses formules, toutes très simples. Dans le *Popular Science Monthly* (la Science populaire, revue mensuelle) de janvier 1878, il le présente ainsi : L'essence et le but de la pensée, dit-il, ne peuvent être que la production de la croyance, la croyance étant cette demi-cadence qui ferme une phrase musicale dans la symphonie de notre vie intellectuelle. La pensée en mouvement ne peut donc avoir d'autre but que la pensée en repos. Mais quand notre pensée a, sur un sujet donné, trouvé son repos dans la croyance, notre action peut commencer, ferme et sûre. En un mot, les croyances sont réellement des règles d'action, et toute la fonction de la pensée est de produire des habitudes d'action. Toute partie d'une pensée qui n'aurait pas d'influence sur les conséquences pratiques de cette pensée ne contribuerait en rien à sa signification. Une même pensée peut être revêtue de différentes formes verbales ; mais si elles ne suggèrent pas d'actions différentes, les mots ne sont plus alors qu'un luxe extérieur ; ils n'ont aucune part au sens de la pensée. Si, au contraire, ils déterminent des actes différents, ils sont des éléments essentiels de l'idée. « *Please open the door,* et la phrase française : Veuillez ouvrir la porte », ont tout à fait le même sens ; mais *D—n you* (1), *open the door,* bien qu'anglais, a un sens quelque peu différent. Pour développer la signification d'une pensée, nous n'avons qu'à déterminer la conduite qu'elle est capable d'inspirer ; cette conduite est pour nous son seul sens. On peut trouver entre les pensées des distinctions aussi subtiles qu'on le voudra : toutes ont pour racine une différence

(1) Juron anglais : « Dieu vous damne ! »

pratique. Pour donner à nos pensées d'un objet une clarté parfaite, nous n'avons qu'à étudier tous les effets pratiques que nous pouvons trouver dans l'objet, — je veux dire les sensations que nous devons attendre de lui et les réactions que nous devons préparer. La conception de ces effets et la conception de l'objet, si elle a un sens positif, sont pour nous identiques.

Tel est le principe de Peirce, le principe du pragmatisme. Je crois qu'on pourrait l'exprimer plus clairement que ne l'a fait M. Peirce.

La conduite qu'une vérité nous dicte ou nous inspire est pour nous la meilleure preuve de sa signification. Mais, avant de nous inspirer cette action, elle nous prédit un changement dans notre expérience ; et c'est ce changement qui appelle l'action. Je préférerais, pour notre entretien de ce soir, exprimer le principe de Peirce en disant que l'on doit déduire de toute proposition philosophique une conséquence particulière qui entre dans notre expérience future, active ou passive : l'important est que l'expérience soit particulière, et non qu'elle soit active.

Pour comprendre l'importance de ce principe, il faut s'habituer à l'appliquer à des cas concrets. L'usage que je puis en faire me convainc que son application aux discussions philosophiques calme merveilleusement les querelles et amène la paix. Ne produisit-il que ce résultat, il fournirait une excellente méthode de discussion. J'emploierai donc à l'élucider le reste de cette heure précieuse, parce que je suis convaincu que si vous vous attachez à lui, il vous évitera de vous engager dans mille pistes vieillies et fausses et vous conduira vers le vrai.

Voici une de ses premières conséquences. Supposez que deux définitions, propositions ou maximes philosophiques semblent se contredire l'une l'autre et deviennent un objet de discussion. Si, en supposant la vérité de l'une, vous ne pouvez prévoir pour personne, en aucun temps et en aucun lieu, de conséquences pratiques différentes de celles que vous obtenez en supposant la vérité de l'autre, c'est que la différence entre les deux propositions n'existe réellement pas, — ce n'est

qu'une différence spécieuse et verbale, autour de laquelle il est inutile de lutter. Les deux formules signifient au fond la même chose, bien qu'elles la disent en des mots différents. Il est étonnant de voir que de discussions philosophiques on fait taire dès qu'on les soumet à cette simple expérience. Il n'y a pas de différence qui ne produise une différence — pas de différence dans la vérité abstraite qui ne s'exprime en une différence dans le fait concret, et dans l'acte correspondant au fait; cet acte s'imposera un jour à quelqu'un, peu importe où, quand et comment. Il est vrai que nos formules générales semblent souvent diminuer de valeur quand nous les soumettons à cette mesure prosaïque et pratique. Elles diminuent, c'est vrai. Mais la grandeur qui naît de l'imprécision est une grandeur trompeuse ; il ne faut pas maintenir de telles grandeurs. On éprouve toujours, me dit un savant de mes amis, l'impression que X, Y et Z diminuent quand, à la fin d'un calcul algébrique, ils deviennent simplement A, B, C ; mais la fonction de l'algèbre est, après tout, de les ramener à cette forme plus définie, et toute la fonction de la philosophie doit être de trouver la différence pratique pour vous et moi, à des instants déterminés de notre vie, entre une formule du monde et une autre formule.

Pour voir plus clairement l'usage et la portée de notre principe, nous allons prendre d'abord un cas impossible. Mettons-nous, par imagination, dans une situation dont nous ne pouvons pas prévoir les conséquences, de laquelle nous ne pouvons tirer aucune règle de conduite, si bien que le principe du pragmatisme n'y trouve aucun point d'application. Supposons, par exemple, que le moment présent est le dernier du monde, qu'il sera suivi du pur néant, sans aucun champ pour l'expérience ou pour la conduite.

Je puis dire que, dans ce cas, toutes nos discussions philosophiques et religieuses les plus pressantes et les plus envenimées n'auraient plus aucun sens. Cette question par exemple : « La matière a-t-elle produit toutes choses, ou Dieu existe-t-il en dehors d'elle? » offrirait une alternative insignifiante et vaine, si le monde finissait là et si rien ne devait plus naître. Beaucoup d'entre nous, la plupart d'entre nous,

à ce que je crois, sentiraient le froid et la mort descendre sur le monde si nous étions forcés de croire qu'il n'a pas été informé par une intelligence, qu'il n'y a pas de finalité en lui, qu'il est l'effet du pur hasard. Les conclusions particulières de ces deux hypothèses seront les mêmes : quelques-unes tristes, quelques-unes joyeuses ; quelques-unes rationnelles, quelques autres bizarres et grotesques ; mais si nous ne mettons pas Dieu derrière les choses, nous pensons qu'elles auront quelque chose d'effrayant, qu'elles ne nous diront pas leur véritable histoire, qu'il n'y aura plus de pensées dans leurs yeux qui nous fixent. Par contre, si Dieu est, les choses deviennent solides, vivantes, pleines de sens réel.

Mais je dis qu'une telle alternative de sentiments, assez intelligible dans une conscience comme la nôtre qui est prospective et regarde un avenir certain, serait absolument vide de sens et irrationnelle dans une conscience purement rétrospective totalisant un monde déjà passé. Aucun intérêt émotionnel n'attache une telle conscience à notre alternative.

Le problème serait purement intellectuel, et, si l'on pouvait, avec quelque vraisemblance scientifique, admettre que la matière peut nombrer les faits réels, l'esprit ne serait plus obscurci par la plus légère ombre de regret pour ce Dieu, désormais inutile et qui disparaîtrait de notre croyance.

Étudiez sincèrement ce problème et dites-moi quelle serait la valeur de ce Dieu, s'il était présent lorsque son œuvre est accomplie et évolue. Il n'aurait pas plus de valeur que n'en a le monde. C'est à une pareille somme de résultats, bons et mauvais, et non à plus qu'aboutirait son pouvoir créateur. Et puisqu'il n'y a pas d'avenir, puisque nos sensations et nos sentiments meurent avec le monde et qu'eux seuls lui donnent une valeur et un sens, puisqu'il n'emprunte pas, comme notre monde réel, une signification nouvelle à ce fait qu'il prépare l'avenir, il nous donne, pour ainsi dire, la mesure de Dieu.

Dieu est l'Être qui, une fois pour toutes, peut faire cela ; et de cela, mais de cela seul, nous lui sommes très reconnaissants.

Prenons maintenant l'hypothèse contraire : les particules de matière, suivant leurs lois, pourraient réaliser ce monde, sans

être inférieures à leur tâche. Leur en serons-nous moins reconnaissants? Que perdrons-nous à renoncer à l'hypothèse de Dieu et à tout demander à la matière? Le monde en paraît-il plus mort, plus stupide et plus effrayant? Comment la présence de Dieu rendrait-elle plus vivant et plus riche à nos regards un monde sur lequel elle n'agit pas?

Il est impossible, je l'avoue humblement, de donner une réponse à cette question. Les deux hypothèses partent du monde de notre expérience dont elles acceptent tous les détails, « le même monde, dit Browning, que nous le louions ou le blâmions ». Il est là, irrévocablement : c'est un présent qui nous est fait et ne sera jamais repris. Appelons sa cause matière, et nous n'enlevons pas un des détails qui le composent; appelons-la Dieu, et nous ne les augmentons pas. Dieu et atomes, ils le sont de ce monde et non d'un autre. Ce Dieu, s'il existe, a fait tout juste ce que feraient les atomes, apparaissant, pour ainsi dire, sous forme d'atomes, méritant tout autant de gratitude que les atomes et pas plus. Si sa présence ne change pas le mode de création ou le résultat final, elle n'augmente certainement pas la dignité du monde. Aucune indignité ne lui viendrait de l'absence de Dieu, et de la présence des seuls atomes. Lorsque le rideau tombe et que paraît une pièce, vous n'augmentez pas plus sa valeur en appelant son auteur un illustre génie que vous ne la diminuez en le traitant de vulgaire manœuvre.

Si donc on ne peut déduire de cette hypothèse aucun détail de notre expérience ou de notre conduite future, le débat entre le matérialisme et le théisme devient insignifiant et vain. La matière et Dieu signifient dans ce cas exactement la même chose, c'est-à-dire le pouvoir de faire ce monde mêlé, imparfait, et pourtant achevé — et l'homme sage est celui qui, dans un cas semblable, tourne le dos à cette inutile discussion. C'est pour cela que la plupart des hommes, instinctivement, et un grand nombre d'entre eux, les positivistes et les savants, délibérément, — tournent le dos aux disputes philosophiques dont on ne voit résulter aucune conséquence pratique définie. Vous devez être malheureusement habitués, dans cette Union philosophique, à ce reproche souvent fait à nos études d'être ver-

bales et vides. Un ancien étudiant de Berkeley — il n'appartenait pas à votre section de philosophie — me disait à Harvard l'autre jour : « Des mots, des mots, des mots, voilà toute l'œuvre des philosophes. » Nous, philosophes, pensons que ce reproche est tout à fait injuste ; il est mérité pourtant, si le principe du pragmatisme est vrai ; il faut, pour l'éviter, que les alternatives métaphysiques qui se proposent à nous puissent se traduire à un moment donné en alternatives pratiques ; il importe peu d'ailleurs que cette déduction soit difficile ou non.

L'homme vulgaire et le savant ne peuvent pas découvrir ces conséquences pratiques. Et si le métaphysicien ne peut en discerner aucune, l'homme vulgaire et le savant auront le pas sur lui, car sa science n'est plus alors que pompeux badinage : lui confier une chaire serait absurde.

Dans tout débat métaphysique légitime est donc impliquée une conclusion pratique, si éloignée qu'elle soit. Pour bien comprendre cela, revenez avec moi à la question du matérialisme et du théisme ; placez-vous cette fois dans le monde réel où nous vivons, dans ce monde qui n'est pas encore achevé et qui a un avenir. Dans ce monde inachevé, l'alternative du matérialisme et du théisme est profondément pratique ; prenons, pour le comprendre, quelques minutes ; ce ne sera pas du temps perdu.

Le programme de notre vie sera-t-il autre, si tous les faits de l'expérience sont des combinaisons accidentelles d'atomes, mus suivant des lois éternelles, ou si nous les croyons dus à la Providence de Dieu ? S'il ne s'agit que des faits passés, les deux hypothèses sont équivalentes. Ces faits, nous les avons, ils sont pris et classés ; le bien qu'ils contiennent est acquis, que leur cause soit Dieu ou les atomes. Autour de nous, de nombreux matérialistes ignorent les aspects pratiques et prospectifs de cette question et cherchent à éliminer la haine rivée au mot de matérialisme, à éliminer le mot lui-même. Ils essaient de montrer que si la matière a pu donner tous ces bienfaits, la matière, par sa fonction, est une entité aussi divine que Dieu, se confond en fait avec Dieu, est ce que nous appelons Dieu. Cessez, nous disent-ils, d'employer ces deux

termes en une opposition vieillie. Faites abstraction, pour l'un, de ses connotations cléricales; prenez l'autre sans lui donner une nature grossière, vile, infamante. Parlez de premier mystère, d'énergie inconnaissable, de la seule et unique puissance, et ne parlez ni de Dieu, ni de matière. Tel est le parti que M. Spencer nous presse de prendre, à la fin du premier volume de sa Psychologie. Dans quelques pages excellentes, il nous montre que la science moderne exige une matière infiniment subtile, animée de mouvements extrêmement rapides et délicats, et qu'une telle matière n'a plus aucune trace de grossièreté.

Il montre que la conception courante d'un Dieu spirituel est elle-même trop grossière pour expliquer l'élégante complexité des faits de la Nature. Les deux termes, dit-il, sont de purs symboles qui désignent cette seule réalité inconnaissable dans laquelle leur opposition cesse.

Dans toutes ces remarques qui ne manquent ni d'éloquence, ni d'une certaine noblesse, M. Spencer semble croire que l'aversion habituelle des hommes pour le matérialisme vient d'un dédain purement esthétique pour la matière que l'on considère comme grossière en elle-même, comme vile et méprisable. Et sans doute ce dédain esthétique a joué un rôle dans l'histoire de la philosophie. Mais il n'a point de part dans l'antipathie de nos contemporains intelligents. Proposez-leur une matière soumise à des lois éternelles et amenant notre monde toujours plus près de l'état de perfection; tout homme raisonnable rendra à cette matière les mêmes honneurs que M. Spencer à sa puissance inconnaissable. Elle n'a pas seulement réalisé le bien jusqu'à ce jour, elle réalisera les biens éternellement, et c'est tout ce qu'il nous faut. Faisant pratiquement tout ce qu'un Dieu peut faire, sa fonction est une fonction de Dieu et dans un monde où un Dieu serait superflu; dans un tel monde, on ne pourra jamais remarquer l'absence d'un Dieu.

Mais la matière qui réalise le processus de l'évolution cosmique est-elle pour M. Spencer un principe de perfection incessante, comme ce Dieu? Certainement pas, car la fin de toutes les choses qui évoluent dans le monde, la fin du système des choses lui-même est une tragédie; et M. Spencer, en ne

voyant que le côté esthétique d'une controverse, dont il ignore le côté pratique, n'a réellement pas contribué à sa solution. Appliquons maintenant notre principe des résultats pratiques et voyons quelle signification vitale prend immédiatement la question du matérialisme et du théisme.

Le théisme et le matérialisme, si pareils quand ils expliquent le passé, ont, lorsqu'ils s'appliquent à l'avenir, des conséquences pratiques totalement différentes ; ils sont la source d'expériences opposées. Car, suivant la théorie de l'évolution mécanique, les lois de redistribution de la matière et du mouvement ont bien droit à notre reconnaissance pour toutes les bonnes heures que nous ont données nos organismes, et pour tous les êtres du monde idéal qu'ont créés nos esprits, mais elles doivent fatalement anéantir leur œuvre, et détruire tout ce qu'elles ont produit. Vous connaissez tous le dernier état du monde tel que peut le prévoir la science évolutioniste et tel qu'elle nous l'expose. Je ne peux mieux faire que d'employer les termes de M. Balfour : « Les énergies de notre système s'évanouiront, la splendeur de notre soleil s'éteindra, et la terre, inerte et sans mouvement, ne tolérera plus la race qui a un instant troublé sa solitude. L'homme tombera dans l'abîme et toutes ses pensées périront. La conscience inquiète, qui dans sa retraite obscure avait un moment rompu le silence satisfait de l'univers, se repose à jamais. La matière ne se connaîtra plus. « Les monuments impérissables » et « les œuvres immortelles » meurent eux-mêmes, et l'amour plus fort que la mort sera comme s'il n'avait jamais existé. Rien de ce qui existe ne sera meilleur ou pire, malgré tout ce que le travail, le génie, la piété et la souffrance des hommes ont pu arracher au monde pendant des époques innombrables (1). »

Voilà bien la question angoissante. Sur les flots immenses de la mer cosmique, où maint rivage émaillé de bijoux apparaît encore, où flottent de longues bandes de nuages enchanteurs, qui hésitent longtemps à se dissoudre et se prolongent, — comme notre monde se prolonge maintenant, pour notre joie, — alors quand ces choses passagères ont disparu, rien,

(1) *Les Fondations de la croyance*, p. 30 de l'édition anglaise.

absolument *rien* ne reste, qui nous représente toutes ces qualités, tous ces objets de prix que le monde enchâssait. Elles sont passées et mortes, entièrement disparues de la sphère et du domaine de l'être. Pas un écho ; pas un souvenir ; pas une influence sur un être futur qui se soucierait de l'idéal disparu. Ce naufrage final et cette tragédie sont de l'essence du matérialisme contemporain. Ce sont les énergies les plus basses, et non les plus hautes, qui sont les forces éternelles, ou du moins les dernières survivantes dans le seul cycle de l'évolution que nous puissions voir. M. Spencer admet cela comme tout le monde ; pourquoi discute-t-il donc avec nous comme si nous faisions de sottes objections esthétiques à la « grossièreté » de « la matière et du mouvement » — les principes de sa philosophie, tandis que ce qui nous consterne, c'est la désolation de ses derniers résultats pratiques ?

Non, la véritable objection à faire au matérialisme n'est pas positive, mais négative. Il serait ridicule aujourd'hui de lui faire un grief de ce qu'il *est,* de sa « grossièreté ». N'est grossier, nous le savons, que ce qui agit grossièrement. Nous lui faisons, au contraire, un grief de ce qu'*il n'est pas* — de ne pas garantir nos intérêts les plus élevés, de ne pas réaliser nos plus lointaines espérances.

Par contre, la notion de Dieu, quelqu'inférieure en clarté qu'elle puisse être à ces notions mathématiques si courantes dans la philosophie mécanique, a du moins sur elles cette supériorité pratique qu'elle garantit et sauvegarde pour toujours un ordre idéal. Un monde où existe un Dieu à qui appartient le dernier mot peut bien périr par le feu ou le froid, mais nous pensons que Dieu garde toujours en Lui le vieil Idéal et qu'Il le réalisera ailleurs ; de telle sorte que, là où il est, la tragédie est toujours provisoire et partielle, et le naufrage et la dissolution ne sont pas la fin dernière des choses. Ce besoin d'un ordre moral éternel est un des plus profonds de notre cœur. Et les poètes qui, comme Dante et Wordsworth, vivent de la croyance à cet ordre lui doivent le pouvoir extraordinairement tonique et consolant de leurs vers. C'est dans ces émotions et ces résultats pratiques, dans ces adaptations de nos attitudes concrètes d'espérance et d'attente, dans toutes ces

conséquences délicates qu'entraînent leurs différences, que se trouve la signification réelle du matérialisme et du théisme ; ce n'est pas dans des abstractions qui relèvent de l'art de couper les cheveux en quatre et que l'on fait sur l'essence interne de la matière ou les attributs métaphysiques de Dieu. Le matérialisme signifie simplement que l'ordre moral n'est pas éternel, et il coupe court à nos espérances dernières ; le théisme représente l'affirmation d'un ordre moral éternel et il donne libre cours à l'espérance. Pour qui sent cela, il y a une conclusion légitime ; et tant que les hommes seront des hommes, il y aura là matière à un sérieux débat philosophique. Dans cette question, les positivistes et ceux qui se montrent si méprisants pour la métaphysique ont certainement tort. Mais quelques-uns d'entre vous se laisseront peut-être convaincre par leur défense. Même en admettant que le théisme et le matérialisme donnent sur l'avenir du monde des prophéties contradictoires, cette différence est négligeable, car la fin des choses est trop éloignée pour représenter quoi que ce soit à un esprit sain. L'essence d'un esprit sain, direz-vous, est d'avoir des vues plus courtes, et de ne prendre aucun intérêt à des chimères telles que la fin du monde. Soit, mais je puis dire qu'en parlant ainsi vous faites injure à la nature humaine. On ne détruit pas l'inquiétude religieuse en claironnant le mot « insanité ». Les existences absolues, les existences dernières, celles qui dominent toutes les autres, voilà le véritable objet de la philosophie ; tous les esprits supérieurs y pensent sérieusement, et l'esprit aux vues plus courtes est tout simplement l'esprit d'un homme plus superficiel.

Si vous le voulez, laissons de côté toutes ces questions lointaines sur la fin du monde. La controverse au sujet du théisme nous servira encore à illustrer le principe du pragmatisme sans nous entraîner aussi loin. Si Dieu existe, la fin du monde est autre ; bien plus, son évolution n'est plus la même. Le pragmatisme nous montre que, si la croyance en Dieu est vraie, elle doit transformer notre expérience : et que c'est là sa vraie signification. D'après notre principe, le fameux inventaire des perfections divines, tel que l'a élaboré la théologie dogmatique, ou ne signifie rien, ou bien implique un certain nombre de choses

définies que nous pouvons sentir et faire à des moments donnés.

Si maintenant nous étudions les définitions de Dieu données par la théologie dogmatique, nous voyons immédiatement que soumises à ce critérium quelques-unes s'effondrent et d'autres subsistent. Dieu, nous dit un manuel orthodoxe, est un être qui n'existe pas seulement *per se,* ou par lui-même, comme les autres êtres créés, mais *a se* ou de lui-même ; et de cette « aséité » découlent la plupart de ses perfections. Il est, par exemple, nécessaire, absolu, infini en tous sens, et unique. Il est simple et non composé d'essence et d'existence, de substance et d'accident, d'acte et de puissance, de sujet et d'attributs, comme les autres choses. Il n'appartient à aucun genre ; il n'a ni en lui ni en dehors de lui de cause d'altération ; il connaît et veut toutes choses, et d'abord sa personne infinie, en un acte éternel indivisible. Il se suffit absolument à lui-même et il est infiniment heureux. Chez lequel d'entre nous, Américains pratiques, cet amas d'attributs éveille-t-il un sentiment quelconque de réalité ? Chez aucun, n'est-ce pas, et pourquoi ? Certainement parce que de tels attributs n'appellent pas de sentiments actifs, et n'exigent de nous aucune conduite particulière. Quel effet vous produit l' « aséité » de Dieu ? A quel but déterminé dois-je m'adapter pour sa « simplicité » ? Ou comment déterminer à l'avenir notre conduite si sa « félicité » est absolument complète ? De 1850 à 1860, le capitaine Mayne Reid était le grand écrivain des voyages d'aventures pour les jeunes garçons. Il exaltait toujours les chasseurs et les observateurs en pleine nature des mœurs des animaux, et il gardait un feu roulant d'invectives pour les « naturalistes de cabinet », comme il les appelait, les collectionneurs et les classificateurs, les manieurs de squelettes et de peaux. Quand j'étais enfant, je m'étais habitué à croire qu'un naturaliste de cabinet devait être l'être le plus vil qui fût sous le soleil. Eh ! bien, les théologiens systématiques sont certainement les naturalistes de cabinet de la divinité, même dans le sens du capitaine Mayne Reid. Leur déduction orthodoxe des attributs de Dieu n'est qu'un mélange assorti de pédants objectifs de dictionnaire, étranger à la morale, éloigné des besoins humains, quelque chose qui pourrait

être fabriqué à l'aide du simple mot « Dieu » par une machine logique de bois et de cuivre, aussi bien que par un homme de chair et de sang. Les attributs que j'ai notés n'ont absolument rien à faire avec la religion, car la religion est affaire de pratique et de vie. D'autres parties de la description traditionnelle de Dieu ont avec la vie une relation pratique et ont dû à ce fait toute leur importance historique.

Par exemple son omniscience et sa justice. Avec l'une il nous voit même dans l'obscurité ; avec l'autre il récompense et punit ce qu'il voit. Son ubiquité, son éternité, son inaltérabilité, appellent notre confiance, et sa bonté bannit nos craintes. Des attributs de signification moindre aujourd'hui ont eu semblable action autrefois. Un des principaux attributs de Dieu, suivant la théologie orthodoxe, est son amour infini de lui-même. Pour le prouver, il suffit de se demander : « Par quoi peut être apaisé un amour infini sinon par un objet infini ? » De l'amour de Dieu pour soi-même dérive cet autre dogme : le premier but de Dieu dans la création est la manifestation de sa propre gloire ; et ce dogme a certainement eu une action très réelle sur la vie. Il est vrai que nous tendons à nous élever au-dessus de cette conception monarchique de la divinité ; « avec sa « cour et sa pompe » Dieu gouverne un royaume, mille sujets exécutent ses ordres (1) » etc., mais on ne peut nier l'énorme influence qu'elle a eue sur l'histoire de l'Église et par répercussion sur l'histoire des États de l'Europe. Quant à ces attributs plus réels et plus significatifs, si nous les prenons tels que les traités de théologie les exposent, ils ont sur eux la trace du serpent. On sent que dans les mains des théologiens ils ne sont qu'un amas d'adjectifs de dictionnaire, déduits mécaniquement ; le logicien a pris la place du voyant, le professeur celle de l'homme. Nous avons au lieu de pain une pierre, au lieu d'un poisson un serpent. Si cette accumulation de termes abstraits et généraux était réellement le dernier mot de notre connaissance de la divinité, les écoles de théologie pourraient encore continuer à fleurir, mais la religion, la religion vivante, aurait fui loin de ce monde. Ce que garde la religion dans son progrès est quelque

(1) Milton : *On his blindness.*

chose d'autre que des définitions abstraites et des systèmes d'adjectifs enchaînés logiquement, c'est une doctrine différente de celle des facultés de théologie et de leurs professeurs. Ce ne sont là qu'effets secondaires, qu'apports extérieurs à une masse d'expériences religieuses concrètes qui sont données dans les sentiments et la conduite des simples laïcs et se renouvellent dans leur vie *in sæcula sæculorum*. Que sont ces expériences? Ce sont des conversations avec l'invisible, des voix et des visions, des réponses à des prières, des conversions de cœur, des délivrances de craintes, des souffles d'espérance, des promesses d'appui, données à certaines personnes qui disposent de certaines manières leurs attitudes internes. Le pouvoir vient, grandit, s'en va, et l'on ne peut le trouver que dans une direction définie, comme s'il était une chose matérielle et concrète. Ces expériences directes d'une vie spirituelle plus haute en continuité et en communion intense avec notre conscience superficielle, forment la masse primaire de l'expérience religieuse directe sur laquelle repose la religion telle qu'on l'entend communément; elle fournit cette notion d'un Dieu toujours présent, que laisse de côté la théologie systématique en s'avançant dans des voies irréelles et pédantes. Ce sont justement ces expériences actives et passives de votre vie que le mot « Dieu » représente. Maintenant, mes amis, il est tout à fait indifférent au but que je me propose que vous goûtiez ces expériences et les teniez pour saintes ou que, restant loin d'elles et les étudiant chez les autres, vous les accusiez d'être trompeuses et vaines. Comme toutes les autres expériences humaines, elles courent certainement le risque d'être illusoires et erronées. Elles n'ont pas besoin d'être infaillibles. Mais elles sont certainement les originaux de l'idée de Dieu, et la théologie n'en est qu'une traduction ; et vous vous rappelez que je ne me sers actuellement de l'idée de Dieu que comme d'un exemple; je ne veux point en discuter la vérité ou l'erreur, mais simplement montrer la valeur du principe du pragmatisme. Que le Dieu de la théologie systématique existe ou n'existe pas, cela a peu d'importance pratique. Cela voudrait dire tout au plus que vous pouvez continuer à vous servir de certains mots abstraits et que vous devez vous abstenir d'autres. Mais si le Dieu de ces expériences particulières n'existe pas, c'est pour vous chose très

grave si votre vie repose sur de telles expériences. La controverse sur Dieu, assez triviale si nous la considérons sous son aspect académique et théologique, prend un sens tragique si nous la jugeons à ses résultats dans la vie réelle.

Je puis continuer à vous recommander le principe du pragmatisme en me tenant dans le voisinage de cette idée théologique. Je vous rappelais il y a quelques minutes que la vieille conception monarchique de la divinité qui fait de Dieu comme le Louis XIV du ciel a perdu aujourd'hui beaucoup de son ancien prestige. La philosophie religieuse, comme toute philosophie, devient de plus en plus idéaliste. La philosophie de l'Absolu, cette forme post-kantienne de l'idéalisme, adoptée aujourd'hui par tant d'esprits distingués, eût passé autrefois pour une hérésie panthéiste ; car elle conçoit Dieu, non plus comme un créateur extérieur au monde, mais comme un esprit qui lui est intérieur, qui est sa substance même. L'exposé le plus impartial, le plus clair, et, en somme, le plus persuasif de cette philosophie vous fut fait ici même il y a trois ans par notre grand philosophe californien Josiah Roque dont je suis fier d'être le collègue à Harvard. Le volume qui réunit ses conférences et qui est intitulé *La Conception de Dieu* est un vrai chef-d'œuvre de vulgarisation. Beaucoup d'entre vous se rappellent qu'après son premier cours on discuta les idées d'unité et de pluralité et cette question : « Dieu est-il un dans tous ou multiple comme les êtres ? » S'il est « un et dans l'unité d'un seul instant », comme le dit Royce, formant dans sa plénitude un moment rayonnant de lumière, y a-t-il place pour la moralité réelle et pour la liberté ? Le professeur Howison s'attachait à montrer que la moralité et la liberté sont des relations entre une multiplicité de consciences, et que sous le régime de la Pensée absolue et seule existante de Royce, on ne prévoit et on ne peut prévoir aucune vraie multiplicité de consciences. » Je ne veux pas entrer dans les détails de cette discussion, mais vous demander ceci : ne pensez-vous pas que, en général, toute discussion sur le monisme ou le pluralisme, tout argument sur l'unité de l'univers, doit nécessairement revêtir une forme qui nous permette de le juger à sa vraie valeur, en introduisant notre principe des résultats pratiques ?

La question de savoir si le monde est dans son fonds un ou

multiple est une question métaphysique typique. Il y a si longtemps qu'on se bat autour d'elle ! Sous sa forme la plus grossière elle est un excellent exemple des pierres d'achoppement de la métaphysique. « Je dis que le monde c'est un grand fait », proclament Parménide et Spinoza. « Je dis que c'est une multitude de petits faits », répliquent les atomistes et les associationistes. « Je dis qu'il est à la fois les deux, un dans le multiple, et multiple dans l'un », disent les Hégéliens ; et dans les discussions publiques ordinaires nous ne dépassons guère cette stérile répétition par les contradicteurs de leurs adjectifs numéraux favoris. Mais n'est-ce pas la chose la plus claire du monde que, quand nous prenons cet adjectif « un » absolument et abstraitement, sa signification est si vague et si vide qu'il n'y a aucune différence à la nier ou à l'affirmer ? A coup sûr, cet univers n'est pas le pur nombre un ; et cependant vous pouvez le nombrer « un » si vous voulez, en l'opposant à d'autres mondes possibles que, pour la circonstance, vous nombrez « deux » ou « trois ». Mais la première question que vous devez vous poser est celle-ci : quelle chose précise désignez-vous *pratiquement* par un, quand vous dites que l'univers est un ? Comment l'unité entre-t-elle dans votre vie personnelle ? Par quelle différence s'exprime-t-elle dans votre expérience ? Comment pouvez-vous agir différemment vis-à-vis d'un univers qui est un ? Étudiée en ce sens, l'unité peut devenir nette, être affirmée en un sens et niée en d'autres ; elle est ainsi rendue claire, bien qu'au fur et à mesure qu'on avance une certaine étrangeté majestueuse et vague disparaisse peut-être de sa notion.

Voici par exemple un résultat pratique : quand nous avons un objet à manier, nous pouvons passer d'une partie à l'autre sans laisser tomber l'objet. En ce sens l'unité peut être en partie affirmée, en partie niée de notre univers. Physiquement, nous pouvons passer continuellement et de différentes manières d'une de ses parties à une autre partie. Mais logiquement et psychologiquement le passage semble moins facile, car il n'y a pas de transition saisissable d'un esprit à l'autre ou des esprits aux choses physiques. Il faut s'arrêter, puis aller de nouveau de l'avant ; dans ce sens, et d'après cette épreuve pratique, le monde n'est pas un.

Un autre sens pratique de l'unité, c'est la possibilité d'une collection. Une collection est une, bien que les objets qui la composent soient multiples. Maintenant, pouvons-nous pratiquement « rassembler » l'univers ? Physiquement, nous ne le pouvons certainement pas. Et nous ne le pouvons pas mentalement, si nous le prenons dans tous ses détails concrets. Mais si nous le prenons sommairement et abstraitement, alors nous le rassemblons mentalement toutes les fois que nous pensons à lui, quand, par exemple, je l'appelle « l'univers », et semble l'enlacer dans un anneau mental. Il est évident, cependant, qu'une telle unité abstraite et purement *noétique*, si l'on peut ainsi dire, est pratiquement quelque chose d'extrêmement insignifiant.

Le mot unité peut désigner encore une similitude générique ; vous pourrez ainsi employer une même méthode pour toutes les parties de la collection et obtenir les mêmes résultats. Il est évident que dans ce sens l'unité du monde est incomplet, car la similitude générique de ses éléments et de ses détails ne les empêche pas d'appartenir à de nombreuses espèces irréductibles. Vous ne pouvez, par la pure logique, unifier le monde.

Ses éléments, cependant, ont entre eux une certaine affinité et sont commensurables ; ils ne sont pas tout à fait sans rapports les uns avec les autres, mais ils peuvent être comparés et se conviennent en un certain sens.

On veut peut-être dire encore, par l'unité du monde, que ses éléments étaient un *à l'origine* et que, si nous remontions à sa genèse, nous retrouverions un seul premier fait causal. Une telle unité d'origine aurait des conséquences pratiques définies, du moins pour notre vie scientifique.

Je n'ai fait qu'exposer brièvement et superficiellement ma pensée, mais j'affirme que le débat entre le monisme et le pluralisme s'éclaire lorsqu'on soumet à un critère pratique la notion d'unité. La lutte et les malentendus ne peuvent que se perpétuer si l'on continue à donner à ce terme d'unité un sens absolu et mystique. Je crois bien que ce vieux différend pourrait être définitivement vidé à la satisfaction de tous les plaignants si l'on employait méthodiquement la maxime de Peirce. Le monisme garde encore couramment une forme trop

abstraite. Il pose ce dilemme : les éléments du monde n'ont entre eux aucun lien et ne forment pas un univers ou le monde est l'unité absolue. Il insiste sur cette idée qu'il n'y a pas de position intermédiaire. Une connexion n'est possible, dit-il, que s'il y a d'autres connexions, si bien que nous sommes enfin forcés d'admettre une connexion absolument totale. Mais cette connexion absolument totale ou bien ne signifie rien, et n'est qu'une redite du simple mot « un », ou bien signifie la somme de toutes les connexions partielles qu'il est possible de concevoir. Je crois que si nous abordons maintenant cette question, si nous nous mettons à chercher toutes ces connexions possibles, et concevons chacune d'elles en un sens pratique, nous avons chance de préserver la discussion de tout malentendu, par un compromis où tous les droits de l'un et du multiple sont sauvegardés.

Mais je cours le risque de parler en technicien ; je ferai bien de m'arrêter ici et de vous laisser aller.

Je suis heureux de dire que ce sont des philosophes de langue anglaise qui ont introduit les premiers l'habitude de chercher la signification des systèmes dans leurs différences pratiques. M. Peirce n'a fait qu'exprimer en une maxime explicite ce qu'ils faisaient tous d'instinct, grâce à leur sens de la réalité. Pour juger une conception, la vraie méthode anglaise est de se demander : « Que signifie-t-elle pour nous? Quels sont les faits qui en dérivent? Quelle est la *valeur en espèces* de cette connaissance, exprimée dans les termes d'une expérience particulière? Quelle différence résultera pour le monde de sa vérité ou de sa fausseté? » C'est ainsi que Locke traite la question de l'identité personnelle. Ce que vous désignez par ce mot, dit-il, c'est simplement la chaîne de vos souvenirs. C'est la seule partie vérifiable de sa signification. Toutes les autres idées qui se rapportent à elle, telles que l'unité ou la pluralité de la substance spirituelle qui lui sert de base, sont dénuées de signification intelligible ; et les propositions qui ont trait à de telles idées peuvent être indifféremment affirmées ou niées. C'est encore ainsi que Berkeley expose sa théorie de la matière. La valeur en espèces de la matière, ce sont nos sensations physiques. C'est tout ce que

nous connaissons réellement d'elle, tout ce que nous pouvons vérifier de sa conception. C'est donc tout le sens du mot « matière », — et tout autre sens qu'on prétend lui donner n'a plus que la valeur d'un son. De même Hume et l'idée de cause. La cause est connue comme un antécédent habituel, comme une tendance de notre part à attendre un événement futur. A part cette signification pratique, elle n'a aucune espèce de sens, dit Hume, et les livres qu'on a écrits sur elle peuvent être jetés aux flammes. Stewart et Brown, James Mill, John Mill et Bain, se sont plus ou moins conformés à cette méthode, et Shadworth Hodgson s'en est servi presque aussi explicitement que M. Peirce. Beaucoup de ces auteurs ont sans doute été trop nihilistes dans leurs négations ; en particulier Hume, James Mill et Bain. Mais quand tout avait été fait et dit, ce sont eux, et non Kant, qui ont introduit en philosophie la « méthode critique », la seule méthode capable de faire de la philosophie une étude digne d'hommes sérieux. Serions-nous sérieux vraiment en discutant des propositions philosophiques qui n'apporteront jamais à notre manière d'agir de différence appréciable? Et quand toutes les propositions à discuter n'ont aucune signification pratique, quel intérêt y a-t-il à ce qu'elles soient vraies ou fausses?

Les omissions, les négations, les insuffisances des philosophes anglais dont j'ai parlé ne viennent pas de ce qu'ils portent leur attention sur les résultats pratiques, mais bien de ce qu'ils ne le suivent pas assez loin pour voir jusqu'où ils s'étendent. Hume peut être corrigé et complété ; on peut enrichir ses croyances, en se servant exclusivement de ses principes, et sans faire aucun usage des artifices de Kant, si compliqués et si lourds. Il est assez pénible de voir, à ce qu'il me semble, que l'histoire actuelle de la philosophie suit un cours différent. Hume n'a pas de successeurs anglais capables de le compléter et de corriger ses négations ; et il est arrivé qu'on a laissé aux disciples de Kant la tâche de compléter la philosophie critique. Même en Angleterre et dans ce pays, c'est à l'aide des captivantes expressions de Kant et de ses catégories que l'on essaie d'éclairer le problème de la vie, et dans nos universités ce sont les cours de philosophie transcendantale qui

excitent l'enthousiasme des plus ardents étudiants, tandis que les cours de philosophie anglaise sont relégués au second rang. Je ne puis pas penser que c'est là ce qui devrait être. Et je ne dis pas cela par jingoïsme national, car le jingoïsme n'a pas de place en philosophie, ou par enthousiasme pour la grande alliance anglo-américaine contre le reste du monde, dont nous entendons si souvent parler aujourd'hui, et pourtant le ciel sait si je désire pour cette alliance la protection divine. Je le dis simplement parce que je crois sincèrement que l'esprit anglais en philosophie est au point de vue intellectuel, comme au point de vue pratique et moral, le guide le plus sain, le plus ferme et le plus vrai. L'esprit de Kant est le plus rare et le plus compliqué de tous les vieux musées de bric-à-brac ; les connaisseurs et les dilettantes désireront toujours le visiter et voir son contenu merveilleux et original. Le sentiment que le cher vieillard avait pour son œuvre est tout à fait exquis. Et pourtant, au fond il n'est vraiment — je tremble de prononcer ce mot devant quelques-uns d'entre vous — qu'une curiosité, un « spécimen ». Ce que je veux dire par là est bien net : je crois que Kant ne nous lègue pas une seule idée qui soit indispensable à la philosophie ou que la philosophie ne possédait pas avant lui, ou qu'elle ne devait pas inévitablement acquérir dans la suite en réfléchissant sur l'hypothèse par laquelle la science interprète la nature. La vraie ligne suivie par la philosophie jusqu'à aujourd'hui ne me semble pas passer par Kant, mais à côté de lui. La philosophie peut très bien le laisser en dehors de sa route, et se construire avec toute la perfection voulue en prolongeant plus directement les vieux chemins tracés par les Anglais.

Je veux, en terminant, détendre un peu votre attention, que vous m'avez si aimablement prêtée, et exprimer l'espoir que sur cette magnifique côte du Pacifique, dont votre race prend possession, le principe du pragmatisme, auquel j'ai essayé si maladroitement de vous intéresser, et avec lui toute la tradition philosophique anglaise, reprendront leurs droits, et, grâce à vous, nous soutiendront dans nos efforts vers la lumière.

W. JAMES.

(Traduit par G. Bertier, directeur de l'École des Roches.)

LA DUALITÉ DU MOI DANS LES SENTIMENTS

Il y a lieu de distinguer dans un sentiment : 1° une idée ; 2° une émotion.

Diverses théories, comme celles de James, Lange, Ribot, Dumas, expliquent la nature de l'émotion. Nous ne nous occuperons pas de cette question, nous bornant à faire remarquer que l'émotion est indispensable pour qu'il y ait production de sentiment. Ainsi, quand on trouve qu'un tableau est beau, sans avoir le moindre plaisir à le regarder, on fait un jugement esthétique ; on n'éprouve pas de sentiment esthétique.

Nous avons l'intention d'aborder dans ce travail l'étude de l'idée qui constitue un des éléments du sentiment. Elle consiste dans une opposition du moi au moi. On compare le moi présent au moi passé ou futur, et selon que l'on juge celui-ci inférieur ou supérieur à celui-là, on éprouve, avec la réserve toutefois qu'une émotion accompagne l'idée, ce qui, nous venons de le voir, peut n'avoir pas lieu, un sentiment agréable ou pénible.

Le meilleur moyen de démontrer la présence de cette opposition du moi au moi est d'entreprendre l'analyse des différents sentiments.

L'ambitieux veut s'élever : en d'autres termes, il tend à remplacer le moi actuel par un moi meilleur. Soit qu'il espère arriver à la réalisation de ce désir, soit qu'il s'oublie dans la contemplation de ce moi meilleur en repoussant à l'arrière-plan de la conscience l'image du moi actuel, il éprouve du plaisir. Si, au contraire, il voit dans un lointain très difficile à atteindre l'image du moi futur vers lequel il aspire, il ressent de la tristesse. L'ambition est un sentiment où le plaisir et la douleur tantôt alternent, tantôt se fondent ensemble.

L'ambition est un désir en action, l'orgueil est un désir satisfait. L'orgueilleux se comparant à quelqu'un auquel il se juge

supérieur éprouve du plaisir. Mais comment peut-on se comparer à autrui ? Le seul procédé possible est de se dire : je pourrais être autrui. Penser aux autres, c'est donc toujours se revêtir en imagination de leur situation qu'on attribue à soi-même, c'est en définitive penser à soi. Dans bien des cas le phénomène est très net. On s'écrie en voyant un misérable : *je* suis riche et *je* pourrais être pauvre comme cet homme. L'opposition se fait ainsi entre le moi pauvre et le moi riche grâce à une substitution de soi-même à autrui. Mais très souvent cette substitution est si rapide que le phénomène affectif se produit sans qu'elle parvienne à la conscience.

Dans la mauvaise humeur, par un véritable altruisme à rebours, les personnes malheureuses font partager aux autres, malgré elles, leur propre infortune. L'explication de ce sentiment est analogue à celle que nous avons donnée de l'orgueil. Dans l'orgueil ou se réjouit de se voir au-dessus d'autrui, parce qu'on pourrait être autrui et qu'on ne l'est pas. Dans la mauvaise humeur on éprouve un sentiment pénible en se voyant dans une situation inférieure à celle des autres, et on cherche à les ravaler à son niveau pour effacer cette disproportion : je suis malheureux, mais je cherche à ne l'être pas plus que celui que je fais souffrir. Dans le cas où l'on se trouve en présence de personnes plus mal partagées par le sort que soi-même, on essaie d'augmenter leur chagrin : c'est alors l'opposition du moi réel malheureux à un autre moi possible plus malheureux.

Passons maintenant à un sentiment plus compliqué, le désir de la vengeance. L'opposition du moi au moi nous aidera à en saisir le mécanisme.

En face d'un adversaire on éprouve un sentiment, la colère, qui nous procure les forces nécessaires pour notre défense. Si l'attaque a échoué, toute défense devient inutile. Mais la colère ne tombe pas immédiatement et nous pousse encore à agir ; par suite, nous sommes amenés à punir notre ennemi, comme s'il était encore dangereux. La vengeance est donc une défense d'un genre particulier qui s'exerce, alors même qu'elle est inutile.

On peut éprouver le sentiment de la vengeance également

contre un adversaire qui n'est plus en votre présence. Il suffit de se rappeler l'offense et de revivre la scène passée avec une intensité suffisante pour être de nouveau ému.

Plusieurs points restent cependant à éclaircir. Pourquoi ne se venge-t-on pas des choses? Sans doute l'homme en colère peut briser les objets qui l'entourent, mais il ne cherche qu'à faire du bruit et à exécuter des mouvements violents pour intimider son adversaire présent ou figuré et pour se détendre les nerfs. Cette habitude de briser les objets qui sont à votre portée peut du reste, une fois contractée, passer à l'acte au moindre mouvement de colère et en dehors de tout autre motif. Quoi qu'il en soit, on ne peut donner le nom de vengeance à ces violences impulsives qui s'exercent sur les choses.

La vengeance contre les animaux est très rare. Sans doute, on peut éprouver un certain plaisir à battre un chien qui vous a mordu ; c'est là un acte identique au bris des objets dont nous venons de parler, mais on regardera presque comme pathologique la cruauté d'un homme qui, ayant été emporté par un cheval, le frappera à coups redoublés le lendemain dans l'écurie.

On ne se venge donc guère que de l'homme. La raison de ce fait est qu'on éprouve en présence de l'homme qui vous a nui un sentiment qui fait défaut en présence d'une chose ou d'un animal, celui de l'orgueil froissé. Très souvent la personne dont vous vous vengez vous a fait éprouver non seulement une perte matérielle, mais encore une diminution morale. Cette diminution conduit à opposer le moi présent au moi passé : par exemple, un subordonné a du ressentiment contre un chef qui l'a injustement puni. Il se dit : autrefois *j'*étais dans une situation normale, maintenant *je* suis humilié. Or, le meilleur moyen de rétablir sa supériorité, c'est de léser à son tour celui qui vous a nui. On oppose ainsi le moi au moi, de même que dans la mauvaise humeur que nous venons d'analyser. Les deux sentiments ne sont pas toutefois les mêmes : l'homme de mauvaise humeur cherche à offenser n'importe qui ; l'homme qui se venge ne veut nuire qu'à son adversaire contre lequel il est en colère, comme nous l'avons vu plus haut.

La vengeance est donc un sentiment qui, lorsqu'il arrive à

l'état complet, se compose de colère et d'orgueil froissé. Dans la colère, alors que, restant à l'état impulsif, elle ne se double pas du sentiment de vengeance, se trouve également une opposition du moi au moi. Toutefois cette opposition est presque inconsciente. Il y a bien un moi offensé succédant au moi normal, mais ces deux moi ne sont pas comparés d'une manière réfléchie, la différence qui existe entre eux est seulement sentie.

*
* *

L'opposition du moi au moi va maintenant nous donner la clef d'un sentiment d'un ordre tout différent, le sentiment de l'amour. On peut distinguer l'amour sexuel et l'amour non sexuel. Nous nous occuperons d'abord du premier.

D'après Schopenhauer : « 1° Chaque individu exerce un attrait sexuel d'autant plus grand qu'il représente avec plus de perfection au moral et au physique l'idéal de l'espèce ; 2° l'attrait sexuel que chaque individu inspire à l'autre est d'autant plus énergique que les défauts de l'un annulent les défauts opposés de l'autre et que l'union des deux promet un enfant plus entièrement conforme au type de l'espèce (1). » Et « la félicité, dit Von Hartmann, que l'amant rêve dans les bras de l'amante n'est que l'appas trompeur dont l'inconscient se sert pour donner le change à l'égoïsme de la réflexion et le disposer à sacrifier son intérêt propre aux intérêts de la génération future (2) ».

M. Danville repousse les théories de Schopenhauer et de Von Hartmann. Elles ne sont pourtant que la traduction des faits en un langage philosophique. En effet, le plaisir indique que la fin d'un acte organique est utile et nous incite à le réaliser. De plus, cette fin est inconsciente. Ainsi un animal mange pour calmer les douleurs de la faim et la remplacer par une excitation agréable des organes du goût et de la digestion. Mais le plaisir n'existe que pour assurer la fin de l'acte qui est d'empêcher l'organisme de périr. D'autre part, cette fin est incon-

(1) SCHOPENHAUER : *Le Monde comme représentation et volonté*, t. III, c. XLIV, *Métaphysique de l'amour sexuel*, traduction française de BURDEAU, Paris, ALCAN, 1890.

(2) Ce passage comme le précédent a été déjà cité par M. Danville.

sciente ; l'animal ne se dit pas : je mourrai si je ne mange pas ; il mange uniquement parce qu'il éprouve du plaisir à le faire.

Il en est de même pour l'acte sexuel. Sa fin est évidemment la conception d'un être nouveau et cette fin est inconsciente. Le taureau qui se jette sur la vache ne pense nullement au veau qui pourra naître. C'est la perspective du bonheur ou du plaisir qui attire l'amant dans les bras de l'amante et non celle de créer un enfant. Mais si l'attrait n'est là que pour assurer la fin, il s'ensuivra, en général, que plus il sera grand, plus elle sera indiquée comme mieux réalisée. Or, cette fin, la procréation d'un enfant, ne vise que l'intérêt de l'espèce ; par suite, plus l'attrait est puissant, plus l'être créé s'annonce comme devant réaliser pour le mieux le type idéal de l'espèce.

Mais cet idéal ne sera convenablement réalisé que si les êtres en présence se complètent mutuellement; que si, comme le veut Schopenhauer, les défauts de l'un annulent les défauts de l'autre et les qualités de l'un suppléent à celles qui manquent à l'autre. C'est là la raison pour laquelle dans tous les organismes supérieurs les unions ont lieu entre des êtres différenciés par le sexe. S'il en était autrement, les qualités et les défauts d'êtres trop semblables se superposeraient, on arriverait ainsi à une accentuation violente des caractères de l'espèce qui, peu à peu, aboutirait à détruire l'équilibre du type et à entraîner sa ruine. On sait, du reste, les tristes résultats que donnent souvent chez l'homme les unions consanguines.

Aimer sexuellement, c'est donc désirer être complété, c'est être attiré par ce qu'un autre a de supérieur en soi. *On se retrouve dans celui qu'on aime agrandi et perfectionné. Nous rencontrons encore ici l'opposition du moi au moi.*

Il convient toutefois de remarquer qu'un être en complète parfois un autre, sans qu'il soit lui-même complété par ce dernier. Dans ce cas, l'amour n'est pas réciproque.

On peut élever contre la théorie que nous venons d'exposer certaines objections de fait. On s'étonnera que les nerveux, comme l'a remarqué Charcot, se recherchent entre eux. Or, un nerveux serait beaucoup mieux complété par un tempérament vigoureux, calme et bien équilibré que par un autre nerveux dont la sensibilité exagérée se superposera à la sienne.

L'être procréé dans une telle union risquera de ne pas réaliser pour le mieux l'idéal de l'espèce.

Sans doute, ces unions sont loin d'être les meilleures, mais il y a une vérité qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que l'instinct ne nous pousse à perfectionner la race que d'une manière lente et graduelle. Le bien de l'individu, sans être opposé à celui de l'espèce, ne coïncide pas toujours avec lui d'une manière absolue. Par suite, un nerveux préférera s'unir à un autre nerveux, plutôt qu'à un être qui lui ressemblera trop peu, qui sera trop loin de lui. D'une manière générale toutefois, on peut dire, en laissant de côté tous les autres facteurs tels que beauté physique ou morale, richesse, etc., que lorsqu'un nerveux en recherche un autre, il tend à trouver en celui-ci à la fois un correctif et un perfectionnement de sa propre nervosité. Ainsi, s'il a l'intelligence fine, les sentiments délicats, mais est faible et irrésolu, il sera attiré par une personne d'un caractère doux et ferme possédant les mêmes dons d'intelligence et de cœur que lui ; il trouvera en elle un soutien et il se réjouira de voir se fondre et s'ajouter les qualités qu'il possède avec elle.

Il est facile d'appliquer la formule trouvée par l'amour sexuel à l'amour non sexuel. Dans celui-ci également, l'individu se retrouve lui-même dans l'objet qui l'attire complété et agrandi. Ce sera la vue des qualités de l'esprit et du cœur, l'éclat de la situation sociale et même la beauté du corps qui pourront provoquer son amour. Mais cet amour ne sera accompagné d'aucune excitation des organes spéciaux.

Cherchons maintenant comment le moi reconnaît son complément. L'amour est-il une impulsion soudaine et violente? Se glisse-t-il au contraire lentement et sournoisement?

D'après M. Danville, l'idéal de la personne remplissant les conditions nécessaires pour être aimée se forme d'une manière inconsciente, avant même que cette personne ait été vue, par la synthèse des images réellement apparues ou construites de toutes pièces et des impressions ressenties. La reconnaissance soudaine de cet idéal préformé, jusque-là inconscient, constitue le coup de foudre.

L'explication de M. Danville nous paraît exacte. Mais l'amour

ne procède pas toujours par coup de foudre ; sa marche est souvent lente. C'est qu'alors la distance qui sépare l'idéal préformé et la personne dont on s'éprend est très grande et qu'il faut du temps pour la combler.

Examinons les différentes manières dont s'effectue ce travail de complément du moi. Il consiste parfois dans une simple accumulation des impressions. Une personne produit un sentiment sympathique encore très éloigné de l'amour. Elle est revue fréquemment ; une impression agréable se reproduit chaque fois, s'ajoutant aux précédentes, et, sous l'influence de ces apports nouveaux, l'impression totale se fortifie sans cesse. C'est ainsi, pour emprunter un exemple à la physiologie, que des excitations électriques faibles, répétées à intervalles rapprochés, produisent sur le muscle le même effet qu'une seule excitation électrique forte et réussissent à le faire contracter. La sympathie qui s'exerce fréquemment peut donc conduire à l'amour. Il n'en est pas du reste toujours ainsi ; au lieu de s'aviver, elle s'émousse parfois avec le temps.

Dans d'autres cas, une personne plaît par certains côtés et déplaît par d'autres ; celui qui commence à l'aimer s'exerce à trouver ses défauts acceptables ou aimables. Il parvient parfois à surmonter l'effet désagréable qu'ils lui causent ; si le caractère est sympathique, si l'intelligence est vive, et si le physique est défectueux, peu à peu le physique ne choque plus. Ou bien encore celui qui se laisse insensiblement gagner par l'amour transforme ses goûts pour les mettre à l'unisson de la personne sympathique ; il peut, par exemple, se plaire aux conversations sérieuses qui l'ennuyaient tout d'abord, ou encore, après avoir préféré les grandes tailles aux petites, en arriver à trouver celles-ci plus gracieuses. Il y a alors transformation de l'idéal préformé. Dans d'autres cas, cet idéal reste intact ; on prête, par un effet de mirage, les qualités de cet idéal à la personne chère, alors même qu'elles lui font défaut. C'est ainsi qu'on attribue une très grande délicatesse de sentiments à quelqu'un n'en ayant aucune. Il est inutile de dire que l'amour, en industrieux ouvrier, n'emploie pas isolément les procédés que nous avons énumérés, mais les combine souvent entre eux.

On voit donc que la reconnaissance de l'idéal, c'est-à-dire de la manière dont le moi est complété par autrui, tantôt se produit subitement, tantôt n'a lieu qu'après un travail d'adaptation souvent très long.

*
* *

Le sentiment esthétique. — L'opposition du moi au moi, très nette, comme on l'a vu dans l'amour, se retrouve, un peu moins marquée, il est vrai, mais très facilement reconnaissable dans le sentiment esthétique qu'elle suffit à expliquer complètement.

On est unanime à reconnaître que les tentatives de définir le beau auxquelles on s'est de tout temps livré ont été malheureuses. Il est inutile de renouveler la démonstration si souvent faite que le beau n'est pas l'unité dans la variété, l'expression de l'âme par la matière, la puissance, etc... D'une manière générale, les définitions de ce genre ont le défaut de choisir un ou plusieurs caractères qu'elles appliquent indifféremment à tous les objets trouvés beaux. Or, ceux-ci sont si nombreux et si divers qu'il paraît bien difficile de les englober tous dans une formule unique. En effet, un même homme admire une foule d'objets de toute nature, et, d'autre part, le beau varie selon les individus, les classes sociales, les peuples, les époques. Quelle admirable souplesse doit alors avoir une définition du beau pour s'adapter aussi bien à une poésie de Lamartine et à un opéra de Wagner qu'à un morceau d'étoffe rouge émerveillant un sauvage !

Nous ne tenterons pas une aussi redoutable entreprise. Nous nous placerons au point de vue subjectif; au lieu de rechercher les caractères si dissemblables des objets susceptibles de provoquer le sentiment esthétique, nous analyserons ce sentiment lui-même.

L'émotion esthétique est celle causée par la vue d'un objet qui nous fait voir l'image de nous-mêmes, tels que nous voudrions être, en nous faisant oublier l'image de nous-mêmes, tels que nous sommes.

Justifions d'abord la première partie de cette définition

d'après laquelle dans le sentiment esthétique nous voyons l'image de nous-mêmes tels que nous voudrions être.

L'amour, quand il n'est pas uniquement brutal et sensuel, est en général regardé comme esthétique. Il a été chanté par les poètes, décrit par les romanciers ; il transfigure la brute et fait vibrer en nous ce qu'il y a de meilleur. Amour de l'amant pour l'amante, du philanthrope pour l'humanité, du chrétien pour Dieu, rien n'est beau comme l'amour, c'est le sens commun qui le proclame. Or, nous venons de voir par l'analyse que nous avons faite de ce sentiment que ce qui est aimé complète ce qui aime et lui est supérieur par quelque côté. Il semblerait également que l'amour sexuel pourrait rentrer dans la définition que nous avons donnée du sentiment du beau ; nous expliquerons plus loin pourquoi nous ne le considérons pas comme esthétique.

Le terme de la beauté morale indique que certains sentiments moraux font partie de l'esthétique. Ce sont ceux qui élèvent l'homme au-dessus de lui-même Nous assistons à un dévouement sublime ; l'émotion que nous éprouvons à sa vue indique nettement qu'il répond à une des aspirations les plus hautes de notre nature et que toute la tendance de notre être est de l'imiter, d'être semblable à la personne qui se dévoue, parce qu'elle est meilleure que nous. Seule la lâcheté, la crainte des conséquences fâcheuses nous empêchera de suivre son exemple.

Les grands héros de l'histoire, tels que Napoléon, sont esthétiques. La gloire de Napoléon est enviable. Napoléon nous apparaît tel que nous voudrions être.

Le spectacle de la nature est beau. On peut soutenir qu'elle nous donne l'impression d'un être changeant et par suite vivant auquel nous envions son immensité. Nous nous retrouvons alors en elle indéfiniment agrandis, et notre définition du sentiment esthétique s'applique exactement à l'émotion éprouvée en face d'elle. La tendance qu'ont les poètes à traiter la nature comme un être organisé et doué de sentiment prouve qu'il en est souvent ainsi.

Ouvrons par exemple Lamartine. On y trouve :

Mais voici la nature qui t'invite et qui t'aime.

Et ailleurs :

Objets inanimés, avez-vous donc une âme
Qui s'attache à notre âme et la force d'aimer?

Le poète adjure le lac comme une personne humaine.

O lac ! l'année à peine a fini sa carrière
Et près des flots chéris qu'elle devait revoir,
Regarde ! je vins seul m'asseoir sur cette pierre
Où tu la vis s'asseoir !

Il serait facile de multiplier les exemples.

En outre, les expressions fréquemment employées par beaucoup d'auteurs : s'identifier avec la nature, communier avec la nature, comprendre l'âme de la nature, montrent qu'ils trouvent quelque chose de commun entre elle et eux.

Les analogies entre la nature et un être vivant sont très vagues, mais il n'est nul besoin qu'elles soient clairement analysées par l'esprit pour produire un sentiment ; il suffit qu'elles soient senties. Nous allons donner quelques explications à ce sujet.

Que se passe-t-il lorsqu'on reconnaît un objet qu'on a vu souvent? Le compare-t-on avec son image formée par les visions extérieures? En tout cas, cette comparaison, si elle existe, ne nous est pas révélée par la conscience. Approfondissons un peu la question.

L'image d'un objet vu pour la première fois, après avoir fait entrer en action les organes de la vision, ébranle le centre de la mémoire des images dont les travaux de Charcot et de ses continuateurs rendent l'existence plausible et y détermine une orientation des molécules qui persiste plus ou moins. Cet objet, revu une seconde fois, produit dans les mêmes centres une impression nouvelle qui s'ajoute à l'ancienne et la modifie. Or, l'esprit ne s'y trompera pas, il saura fort bien saisir la qualité particulière d'impressions superposées et la distinguer d'une impression primitive. Le processus mental aboutira à une opération qui s'appelle la reconnaissance, de même

que d'autres processus mentaux conditionnent d'autres opérations mentales, telles que les idées, les images, etc...

Remarquons que ce n'est pas là une simple hypothèse, mais qu'il est bien difficile de concevoir les faits autrement. Il est impossible de ne pas admettre qu'une image vue une seconde fois ne produise pas les mêmes modifications physiologiques que lorsqu'elle a été vue pour la première fois, en vertu du principe qu'un phénomène ayant eu lieu dans certaines conditions doit se répéter en présence de conditions identiques ; il est également incompréhensible qu'il y ait reconnaissance si rien n'a subsisté qui puisse servir de lien entre l'image ancienne et les images futures, si aucune trace de l'impression primitive n'a persisté dans le cerveau. Or, la modification nouvelle se produisant d'une manière identique à la modification ancienne et par suite ayant lieu au même point, il doit nécessairement y avoir fusion entre elles, puisque la moins récente n'a pas complètement disparu.

L'identité entre deux objets est donc reconnue d'une manière immédiate et claire par la conscience. Mais ce n'est pas de l'identité, c'est de l'analogie que nous nous occupons, puisque nous nous demandons comment nous pouvons sentir la nature semblable à nous. La reconnaissance de l'analogie obéit au même mécanisme que la reconnaissance de l'identité. Il y a fusion non plus entre deux impressions identiques, mais entre le caractère A perçu actuellement et le caractère analogue A′ qui, au lieu d'être totalement identique à A, a seulement avec lui certains côtés communs. Cette superposition des caractères analogues donne lieu à une sensation cérébrale arrivant d'une manière directe à la conscience. Qu'il s'agisse d'une ressemblance matérielle ou morale, le phénomène reste le même dans ses grandes lignes.

Ceci posé, on peut concevoir que la reconnaissance de l'analogie, comme celle de l'identité, soit souvent demi-consciente.

Ainsi, dans le cas d'identité, on se demande en rencontrant une personne si on ne l'a pas déjà vue autrefois. Ce doute provient de ce que l'impression ancienne qu'on a eue d'elle est presque effacée et qu'il devient alors difficile de savoir s'il

y a réellement fusion d'une impression ancienne et d'une impression nouvelle.

L'analogie n'est pas reconnue d'une manière claire et distincte, mais simplement demi-consciente si les traits qui la forment n'ont qu'un très petit nombre de points communs et par suite se fondent mal.

Voici des exemples de cas semblables. Une personne peut plaire parce qu'elle ressemble à une figure aimée, quoique cette similitude reste ignorée. Ou encore on fait ressortir devant quelqu'un une ressemblance, et il s'écrie : Ah ! c'est vrai, je ne l'avais pas remarquée. En réalité, il l'avait remarquée, mais une occasion était nécessaire pour la faire arriver à la pleine lumière de la conscience. La demi-conscience est du reste un phénomène très fréquent dans la vie de l'esprit. C'est ainsi qu'un nom qu'on ne retrouve pas, mais qu'on a, pour employer une expression vulgaire, sur le bout de la langue, est demi-conscient.

La similitude que nous trouvons entre la nature et nous est demi-consciente parce que les traits d'analogie que nous avons avec elle sont éloignés. On peut se demander comment une ressemblance aussi vague peut nous émouvoir. En général, pour qu'un être nous plaise, il ne faut pas qu'il soit trop loin de nous.

Tout d'abord il faut remarquer que si la nature a beaucoup d'attrait pour toute âme un peu poétique, l'émotion pleine de charme qu'on ressent à sa vue ne peut être comparée au sentiment d'amour ou d'affection qu'on éprouve pour un être humain. En outre, les inconvénients d'une dissemblance trop forte entre la nature et nous sont rachetés par la supériorité des qualités que possède celle-ci et qui nous manquent, telles que l'immensité et la majesté.

Les sensations physiques que nous procure la nature sont également une source d'attrait qui nous dispose à l'admirer. L'émotion esthétique se produit plus facilement quand le corps est envahi par le bien-être. On connaît l'agrément d'un beau soleil de printemps ou d'automne et de la brise fraîche du soir après une journée d'été. La marche par un temps un peu froid fait circuler le sang et délasse des occupations sérieuses ; le

repos au grand air exerce une influence favorable sur le système nerveux et est employé avec succès dans le traitement de la neurasthénie. « Il faut remarquer, dit Gratiolet, qu'on s'ennuie plus facilement dans les lieux où l'air n'est pas renouvelé, tandis que le même effet se produit plus difficilement dans les montagnes ou sur le bord de la mer, dans tous les lieux enfin où de grandes masses d'air circulent librement (1). » Les couleurs variées que l'on trouve dans la nature excitent agréablement la vue, et cette influence se répercute sur l'état psychique. On connaît les expériences de Gœthe, confirmées depuis, dans lesquelles il regardait la campagne avec des verres colorés et notait les modifications affectives qui accompagnaient chaque changement de couleur. Les odeurs, en général agréables, qu'on rencontre dans la nature, parfums des fleurs, senteurs des foins coupés, exhalaisons un peu âcres des sapins et des algues marines, contribuent également à l'excitation générale de l'organisme. Sans doute, la sensation n'est pas le sentiment; nous étudierons plus loin les différences qui séparent ces deux ordres de phénomènes. Toujours est-il que la sensation peut favoriser la production du sentiment.

Le sentiment de la nature est moderne ; il ne date guère que du XVIIIe siècle. Diverses causes ont contribué à l'empêcher d'apparaître plus tôt. Constatons d'abord qu'il n'est pas possible de saisir cette ressemblance très vague qui existe entre nous et la nature sans une sensibilité très raffinée. La raison, dit M. Ribot, pour laquelle on n'admire la nature que récemment, « est dans l'extension de la sympathie. Nous avons vu ailleurs qu'elle suppose deux conditions principales : un tempérament émotionnel, un pouvoir compréhensif de représentation, ce qui se rencontre surtout dans les générations très civilisées dont la sensibilité est très vive, très affinée, et la faculté de comprendre très étendue.

« La conquête de la nature par l'intelligence et par le sentiment se fait par un procédé identique dans les deux cas. Il y a un mouvement ascendant de l'intelligence qui, par l'abstrac-

(1) *De la physionomie*, p. 342.

tion et la généralisation, cherche des ressemblances de plus en plus cachées et difficiles à saisir... De même, il y a un mouvement progressif du sentiment vers des analogies de nature de plus en plus ténues (1). »

Les Grecs et les Romains ne comprenaient pas la nature de la même manière que nous. Je crois tout d'abord que les anciens, malgré les œuvres du génie qu'ils ont produites, avaient une sensibilité moins raffinée que la nôtre, et, par suite, étaient moins aptes à saisir ces analogies ténues dont parle M. Ribot. En outre, l'anthropomorphisme leur donnait une conception de la nature, dont leurs poètes ont su tirer des descriptions charmantes, mais qui était profondément différente de la nôtre et surtout moins vraie et moins grandiose. Toutes ces divinités gracieuses, à forme humaine, qui peuplaient les champs, les bois et les eaux, enlevaient à la nature sa grandeur. Il y a encore une autre raison à l'absence du sentiment de la nature, tel que nous l'éprouvons, chez les anciens : les lignes des paysages de l'Hellade et de l'Italie avec leurs contours bien arrêtés, se détachant sous un ciel ordinairement lumineux, invitaient à une poésie claire et précise ; les temps brumeux, fréquents dans les pays du nord et du centre de l'Europe, qui estompent les lignes et les noient dans le vague, prêtent davantage à la rêverie. Or, notre conception actuelle de la nature est empreinte de la mélancolie rêveuse qu'on éprouve en face d'un être nous dominant de son immensité mystérieuse.

La mélancolie trouve encore des ennemies dans la chaleur et la vive lumière des pays du Midi qui sont à la fois une source de bien-être physique et de dispositions joyeuses. Il est bien connu que les peuples du Midi sont plus gais que ceux du Nord.

On pourrait objecter que l'Italie a fourni de nos jours des poètes, comme Leopardi, ayant eu à un haut degré le sentiment de la nature rêveuse et mélancolique. Mais je ne prétends pas qu'il ne puisse naître de tels poètes dans les pays du Midi, je dis seulement que les conditions climatériques et visuelles sont

(1) *Psychologie des sentiments*, p. 248.

moins favorables à l'éclosion de leur talent que dans les pays du Nord. En outre, il faut tenir compte de la pénétration de la littérature du Nord dans celle du Midi. Si Virgile avait connu la poésie moderne, il aurait eu une conception de la nature, peut-être pas plus belle que celle des *Églogues* et des *Bucoliques,* mais probablement différente. C'est une loi sociologique qu'un genre littéraire ne se crée pas du premier coup.

Je signalerai en terminant une nouvelle manière de comprendre la nature, celle du touriste, qui est différente de celle du poète et lui reste inférieure. Le poète est peu exigeant, un paysage qu'il a vu cent fois suffit encore à l'inspirer. La nature, en effet, n'est jamais semblable à elle-même, elle varie avec l'état du ciel, avec les heures du jour, avec la température, avec les végétations et les saisons, avec les dispositions d'esprit de celui qui la contemple. Les analogies que le poète y découvre, les pensées qu'elle lui suggère sont inépuisables. Lamartine trouvait encore beau le vallon de son enfance. Le touriste, au contraire, ne voit que l'ossature d'un paysage et ne communie pas avec la nature d'une manière aussi complète que le poète. Une fois les grandes lignes d'un site connues, il désire en voir un autre ; ce qui attire plutôt un touriste, c'est la nouveauté. La conception qu'il a de la nature est esthétique dans la mesure où l'est le goût de la nouveauté. C'est une question que nous examinerons plus tard. Il est inutile de dire que le touriste et le poète ne sont pas deux hommes inconciliables et qu'on peut à la fois être l'un et l'autre.

*
* *

Nous avons montré comment on se retrouve soi-même dans la nature tel qu'on voudrait être. Notre définition du sentiment esthétique s'appliquera aussi à l'architecture. Nous reconnaissons très souvent entre les monuments et nous ces analogies vagues dont nous avons parlé à propos de l'amour de la nature. Une cathédrale gothique soutenue par ses contreforts, comme par des bras multiples, dressant ses tours comme des têtes géantes, ressemble à un être gigantesque doué d'organisation et de vie. Le nom d'ailes donné aux parties latérales d'un monument

indique la ressemblance qu'on leur trouve avec les membres d'un grand corps ; c'est en leur donnant la vie que les ailes relèvent l'architecture la plus dépourvue d'ornements. Certains monuments du style Renaissance, dont toutes les parties sont situées sur le même plan, perdent beaucoup de leur beauté vus de loin, parce qu'on n'en distingue plus les détails et qu'ils ont l'aspect d'un mur. Il n'y a guère de différence entre le Palais du Quai d'Orsay regardé du Cours-la-Reine et une maison de rapport à six étages.

Certains monuments plaisent également par leur richesse. Une cathédrale, comme celle de Milan, avec son peuple de statues, donne l'idée vague d'une vie intense et luxuriante.

Enfin, il faut remarquer que le langage courant justifie notre manière de voir et prête aux œuvres de l'architecture des qualités humaines ; on dit, par exemple, d'un monument qu'il est puissant ou dégingandé, des flèches d'une cathédrale qu'elles sont hardies.

Mais, dans bien des cas, le monument n'est pas admiré parce qu'il ressemble à un être organisé, mais parce que ses diverses parties nous font penser à des qualités enviables. Ainsi dans une église romane on ne remarquerait pas la partie murale soutenue par deux piliers, si elle était en ligne droite, car il y a dans tout monument un très grand nombre de lignes droites ; mais, comme elle est curviligne, l'œil est immédiatement attiré vers elle ; cette voûte semble soutenir toute la masse de pierre qui est au-dessus d'elle, et on en conclut à sa puissance. Or, on n'admire la puissance que parce qu'on la désire pour soi-même. On peut donc dire qu'on se retrouve dans la voûte romane à un degré supérieur à soi-même. Ou bien encore une église gothique, avec sa nef immense, ses vitraux au demi-jour mystérieux, ses voûtes gigantesques, ses orgues qui s'élancent, comme pour une prière, peut éveiller plus ou moins consciemment l'idée du Dieu tout-puissant qui l'habite.

Je puis citer un fait qui montre combien les idées demi-conscientes de ce genre sont fréquentes dans la conception de l'architecture. Il existe à Troyes deux monuments peu éloignés l'un de l'autre, la préfecture et l'hôpital. Ce dernier, malgré sa nudité, est plus beau que la préfecture banale et froide, quoi-

que plus ornée. Au premier coup d'œil je ne vis pas la raison de cette différence, mais je ne tardai pas à remarquer que les fenêtres de l'hôpital étaient beaucoup plus grandes que celles de la préfecture. Celle-ci n'avait rien qui la distinguât d'une très grande maison banale, mieux ornée que d'autres. Au contraire, l'hôpital, malgré ses lignes très simples, sortait de la moyenne et semblait construit pour être habité par des êtres plus grands que nature. Tout l'effet qu'il produisait était dû à ses grandes proportions et à l'idée inconsciente de puissance qu'il éveillait.

Enfin, dans certains cas, la beauté d'un monument vient de ce qu'il s'encadre avec la nature et la complète. Le dôme des Invalides, à la fois puissant et hardi, est certainement beau par lui-même, mais, selon moi, un de ses charmes est qu'il fait ressortir l'immensité de l'horizon sur lequel il se détache.

*
* *

Le beau en littérature se montre sous les aspects les plus variés. Nous pourrons constater cependant, en choisissant au hasard quelques passages des *Nuits* de Musset, que notre définition s'y applique.

> Poète, prends ton luth ; c'est moi ton immortelle
> Qui t'ai vu cette nuit triste et silencieux,
> Et qui, comme un oiseau que sa couvée appelle,
> Pour pleurer avec toi descends du haut des cieux.
> . . . . . .
> Inventons quelque part des lieux où l'on oublie ;
> Partons, nous sommes seuls, l'univers est à nous,
> Voici la verte Écosse et la brune Italie,
> Et la Grèce, ma mère, où le miel est si doux.

Il y a dans les vers cités un sentiment de tristesse qui, par lui-même, nous déprime et nous rabaisse. Mais il se trouve considérablement modifié :

1° Par le sentiment d'enthousiasme qui y est mêlé et porte à l'action :

> Partons, nous sommes seuls, l'univers est à nous;

2° Par le rythme poétique qui augmente l'excitation nerveuse ;

3° Par les images gracieuses et nouvelles qui produisent une impression agréable. Il ne suffit pas en effet qu'une image soit gracieuse, il faut qu'elle soit nouvelle. Ainsi la comparaison entre une rivière et un ruban d'argent est jolie en elle-même, elle déplaît toutefois, parce qu'elle éveille l'idée que l'auteur qui l'emploie est un piètre littérateur. Or, la vue d'un esprit lourd, à moins qu'elle ne provoque un sentiment de supériorité agréable, est une cause de malaise ; elle nous fait penser plus ou moins consciemment que nous pourrions être atteints d'une pauvreté intellectuelle semblable. C'est le sentiment causé par la vue du laid et inverse du sentiment esthétique qui nous rabaisse au-dessous de nous-même ;

4° Il faut également tenir compte de l'activité d'esprit du lecteur qui se plaît à porter plus ou moins consciemment un jugement sur l'œuvre du poète.

Par suite. l'émotion ressentie est plus excitante que déprimante, on se sent élevé au-dessus de soi-même et on éprouve un sentiment esthétique.

En multipliant les citations on arriverait à des remarques analogues.

Notre définition va encore nous servir à élucider un point obscur de philosophie littéraire. D'où vient le plaisir qu'on éprouve à être témoin de la tristesse des personnages de tragédie ou des héros de roman ?

« Rechercher une douleur humaine, a dit M. Faguet, dans le dessein d'en être ému et dans la conviction consolante que, du reste, on n'aura point du tout à la secourir, je ne vois pas en quoi cela révèle la sympathie de l'homme pour l'homme, et je puis voir, je crains de voir en quoi cela indique la peur et le simple instinct de férocité adoucie, sans doute, par la civilisation bénéficatrice. »

Je ne crois pas que cette ingénieuse explication soit exacte. La tendre pitié qu'inspire une héroïne de roman ne peut être assimilée à la joie que peuvent éprouver certaines personnes en voyant couler le sang humain dans un combat de taureaux. La première est un sentiment noble, exaltant en nous ce qu'il y

a de meilleur; la seconde est un plaisir brutal ravalant l'homme au-dessous de lui-même. En présence de caractères si différents, comment admettre qu'une de ces émotions soit la transformation de l'autre.

La solution est donc ailleurs. Tout d'abord il ne faut pas la chercher, au moins d'une manière complète, dans l'égoïste pitié décrite par Lucrèce dans les vers bien connus :

Suave mari magno, etc.

Sans doute, on pourra éprouver du plaisir à faire un retour sur soi-même et à songer plus ou moins consciemment qu'on est dans un fauteuil d'orchestre confortable, tandis que les personnages du drame sont aux prises avec une situation tragique, de la même manière qu'on se réjouit de regarder l'orage en se chauffant au coin du feu. Mais je crois que cette joie égoïste n'existe pas toujours et qu'en tout cas elle ne constitue pas l'essentiel du plaisir que nous fait éprouver la littérature triste. En réalité, nous entrons bien, pour employer une expression vulgaire, dans la peau de nos personnages, nous voudrions les secourir, nous nous oublions nous-mêmes en eux.

Revenons à la loi esthétique que nous avons posée. Les héros de roman ou de tragédie s'élèvent au-dessus de l'humanité vulgaire soit par leurs qualités éminentes, telles que le dévouement, l'amour passionné, soit par leur situation sociale. N'éprouvons-nous pas à les admirer un plaisir qui non seulement annule, mais encore surpasse l'impression pénible que nous causent leurs malheurs ?

Cette explication est insuffisante. En effet, le récit des fêtes que donnent les souverains à leurs sujets est beaucoup moins intéressant que celui de leur infortune. La description du sacre de Napoléon ne nous émeut pas comme sa captivité à Sainte-Hélène. Pourtant, dans les deux cas, il s'agit d'un homme supérieur au reste de l'humanité. La vue du malheur, il faut donc l'admettre, renforce le plaisir que nous éprouvons à admirer ce qui nous élève au-dessus de nous-mêmes.

Dira-t-on que l'infortune est moins banale que la prospé-

rité ? Mais les fêtes qu'on donne à un souverain voyageant à l'étranger ne sont-elles pas plus rares que l'émouvante histoire d'un malheureux qui se tue par amour ?

Ou encore les personnes douées de qualités éminentes entraînent-elles notre admiration en exprimant dans leur malheur des sentiments plus nobles que dans leur prospérité ? Mais il n'en est pas nécessairement ainsi. Ce n'est pas en raison des changements survenus dans le caractère de Napoléon que Sainte-Hélène nous émeut plus que le sacre.

Est-ce le désir de savoir comment se terminera la crise qui constitue le plaisir d'une situation tragique ? Mais, dans bien des cas, la curiosité n'est nullement éveillée. Ce n'est pas la perspective d'une délivrance prochaine qui pouvait attirer la sympathie au prisonnier de Sainte-Hélène. Dans Werther, dans la délicieuse idylle de Gottfried Keller, *Romeo und Julia auf dem Dorfe* et dans d'autres œuvres littéraires très nombreuses qui n'en sont pas moins passionnantes, le dénouement est prévu d'avance.

Toutes ces explications sont défectueuses. Il faut aborder la question de front. Que nous donne l'analyse ? On éprouve devant le malheur des héros de la littérature ou de la réalité un sentiment mêlé de joie et de peine dont les deux éléments sont facilement reconnaissables.

D'abord le plaisir domine. S'il n'en était pas ainsi, on n'assisterait jamais à une tragédie, on n'ouvrirait jamais un roman mélancolique. On constate également une douleur qu'on voudrait supprimer. Que de fois la lecture d'un roman ne provoque-t-elle pas cette exclamation : quel dommage qu'il finisse mal ! Beaucoup de personnes un peu sensibles se plaignent souvent de l'impression pénible que leur laissent les romans tristes ou les drames.

D'autre part, nous l'avons vu, une situation sociale élevée ou des qualités personnelles éminentes sont esthétiques et par suite agréables à contempler. Mais ce sentiment se trouve renforcé, comme le prouvent les exemples cités plus haut, tels que celui de Napoléon à Sainte-Hélène, si les personnes jouissant de cette situation ou de ces qualités sont frappées par la mauvaise fortune. Or, la vue du malheur est en général pénible, et,

dans le cas présent, on vient de le constater, elle conserve son caractère douloureux.

Nous arrivons donc en dernière analyse à cette conclusion étrange : nous sommes en présence du mélange de deux sentiments, l'un agréable, l'autre pénible, formant un total agréable et qui l'est surtout grâce à la présence du sentiment pénible.

Le problème se trouve donc nettement posé. Voici, selon nous, comment on pourrait le résoudre. On admire une personne à cause de ses qualités éminentes ou de son rang élevé. Supposons qu'un événement quelconque vienne à la léser gravement ; ses qualités et sa situation sociale nous paraissent elles-mêmes atteintes, parce que nous les jugeons inséparables de la personnalité. Considérons, par exemple, un roi éprouvé par un malheur de famille ; sa dignité souveraine en souffre, parce que la douleur accablante dont il est frappé l'empêche d'en jouir. « Moi régner ! » s'écriait Phèdre, avec lassitude ; elle avait bien assez d'aimer Hippolyte !

C'est donc une destruction partielle subie par ces qualités ou cette situation qui les enlève à notre admiration. Or, on ne ressent jamais mieux la beauté d'une chose que, lorsqu'après en avoir joui, on s'en trouve privé. On est amené à faire un retour sur elle, à en examiner les qualités et à en comprendre mieux l'excellence qu'au moment de la possession. C'est un fait bien connu que beaucoup de biens, tels que la fortune, la santé, nous apparaissent surtout précieux lorsqu'ils viennent à nous manquer. Pour rester dans le domaine de l'esthétique, supposons qu'on passe tous les jours devant Notre-Dame de Paris ; on n'y prêtera plus à la longue qu'une médiocre attention, mais si la cathédrale venait à brûler, l'admiration qu'on avait pour elle serait renforcée par sa destruction. De même, lorsque l'affection paisible et en apparence voisine de l'indifférence de deux époux est brusquement interrompue par la mort de l'un d'eux, l'amour du survivant pour celui qui n'est plus se réveille avec une douloureuse violence.

Faisons maintenant une contre-épreuve. Que produit en nous la vue du malheur, quand elle n'est pas accompagnée d'admiration ? En face des déshérités de la vie, de mendiants en

haillons, en proie à une déchéance physique et morale, nous éprouverons un sentiment uniquement douloureux (1).

Dans la littérature triste le spectacle de l'infortune d'autrui n'est donc agréable que parce qu'il avive l'admiration et la sympathie ; en soi-même il est toujours douloureux. Le sentiment total n'est agréable que dans le cas où cette admiration renforcée l'emporte sur l'impression pénible.

*
* *

Nous dirons maintenant quelques mots du beau musical. L'excitation nerveuse provoquée par la musique donne lieu à des sensations de même ordre que celles qu'on éprouve à la vue d'une belle action ou à l'audition d'une belle poésie et très différente des plaisirs grossiers tels que la dégustation d'un vin agréable. Par suite, en raison de cette similitude des sensations, on peut dire que la musique nous élève au-dessus de nous-mêmes et est esthétique.

Cette excitation mélancolique ou enthousiaste est-elle accompagnée d'idées? La musique provoque parfois des idées chez certaines personnes. Plusieurs auteurs, tels que James Sully (2), Ribot (3), ont constaté que sur une même composition musicale on pouvait adapter une foule d'idées, désirs d'un amoureux, plaisir de contempler la nature, etc... Gilman a recueilli en Amérique les pensées et les émotions éveillées chez plusieurs sujets pendant l'exécution d'une même composition musicale. Elles variaient avec chacun d'eux. « L'état de conscience, dit M. Souriau, que provoque une mélodie triste peut avoir quelque analogie avec les tristesses que la vie nous apporte, par exemple avec le regret d'une absence, mais il est d'ordre différent; et si le musicien s'applique à rendre ce regret, par exemple, dans une chanson faite sur des paroles qui l'expriment, ce ne peut être que métaphoriquement, par équivalence d'impression (4). »

(1) On objectera que ce spectacle peut susciter l'enthousiasme du dévouement. Il n'en est pas moins vrai que, même alors, il ne serait pas esthétique, il serait seulement l'occasion d'un sentiment esthétique.

(2) *Sensation and Intuition*, 1874, p. 239.

(3) *Logique des sentiments*, p. 157.

(4) *La Beauté rationnelle*, p. 475.

M. Souriau nous paraît avoir raison en disant que l'émotion musicale doit être distinguée de celles qu'on éprouve dans la vie ; toutefois il y a, selon nous, mélange d'impressions analogues plutôt qu'équivalence d'impressions. La musique est sentie par elle-même, mais elle peut provoquer une émotion analogue, par exemple en faisant songer à une réalité, telle que la mort d'une personne chère. On comprend fort bien ce lien de la musique avec le réel, si l'on admet avec Spencer qu'elle a eu pour origine les accents de la passion dont elle a exagéré et modifié les modulations. Les deux émotions se mélangent et font un total qui n'est plus l'émotion musicale pure.

Le plaisir qu'on éprouve à entendre un opéra dans une langue familière de préférence à un opéra étranger, dont on ne saisit même pas l'intrigue, prouve combien les pensées et les émotions de la vie réelle peuvent renforcer le sentiment musical ; non seulement elles le modifient, mais elles le précisent. Telle nuance de la musique, qui ne serait comprise que par un véritable amateur, devient accessible à tous, si elle correspond à une nuance de la passion.

Dans le cas où un élément surajouté se mêle à la musique pure, l'explication du sentiment esthétique est semblable à celle que nous avons donnée à propos de la poésie. Si la pensée étrangère est agréable, par exemple si elle provoque l'enthousiasme, on est élevé au-dessus de soi-même ; si elle est pénible, l'excitation nerveuse générale empêche la dépression. La musique remplit le rôle joué par les images nouvelles et gracieuses et l'harmonie du rythme poétique dans la *Nuit de Mai* de Musset, que nous avons citée comme exemple, et enlève son amertume au sentiment du désespoir. Il faut remarquer que souvent il se greffe sur le sentiment musical non pas un, mais plusieurs sentiments nouveaux ; les réminiscences de la vie réelle peuvent nous arriver en grand nombre à l'état de demi-conscience.

*
* *

L'application de notre définition à la danse ne nous retiendra pas longtemps. Très souvent la danse ne fait que renforcer

le sentiment musical ; grâce à elle, le rythme devient visible et pour ainsi dire tangible ; et par cette entrée en scène de sens nouveaux, l'excitation nerveuse se trouve accrue. L'explication esthétique de la danse rattachée à la musique est analogue à celle que nous avons donnée de cette dernière. Mais il existe un autre plaisir dont il faut tenir compte, celui de contempler les mouvements souples et onduleux.

« Pourquoi, dit M. Guyau, dans les objets perçus par la vue et le tact, préférons-nous les lignes flottantes et onduleuses aux lignes dures et anguleuses ? C'est que les premières pour être perçues exigent un moindre travail des muscles de l'œil ; en les suivant, l'œil n'a pas besoin d'arrêter soudain son mouvement ou de changer brusquement de direction, comme lorsqu'il suit une ligne en zigzag. Remarquons d'ailleurs que tous les êtres vivants, animaux ou végétaux, présentent plus ou moins la ligne serpentine dans leurs mouvements et jusque dans leur structure. On peut expliquer aussi, avec M. James Sully, par l'organisation même de la rétine, pourquoi nous aimons à voir les objets groupés soit autour d'un centre — d'où notre préférence pour les formes circulaires, étoilées ou rayonnantes, — soit autour d'un axe, en forme d'arbres, de tiges et de fleurs : cette disposition économise l'effort musculaire (1). »

A cette interprétation nous opposerons les réflexions suivantes de M. Souriau : « On a bien essayé d'expliquer l'effet esthétique de certaines lignes et de certains contours par l'aisance particulière avec laquelle nous les parcourons du regard. Mais, avant de hasarder cette explication, il aurait fallu s'assurer que pour percevoir une ligne nous la parcourons réellement des yeux. Or, il n'en est rien. Un déplacement continu du point de fixation de l'œil ne pourrait que brouiller toutes les images et produire un véritable vertige. Pour percevoir une forme, notre regard se fixe sur le point d'où il la perçoit le mieux dans son ensemble ; si cette vision ne lui suffit pas, brusquement, d'un mouvement si rapide que, pour la conscience, il est instantané, il se porte vers un autre point et ainsi de suite jusqu'à ce que nous ayons achevé notre exploration. La façon dont se

(1) GUYAU : *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, p. 56.

déplacent nos yeux ne peut donc avoir une influence sur l'effet esthétique de la ligne. » De plus, ajoute le même auteur, ce ne pourraient être que « des motifs de préférence bien ténus..... A quoi bon doser ces infiniment petits (1) ? »

L'explication de M. Guyau étant écartée, la beauté des lignes courbes vient-elle du plaisir qu'on éprouve à voir en elles quelque chose d'ordonné ? Ce qui démontre l'existence d'une loi en elles, c'est, d'une part, la forme algébrique sous laquelle elles peuvent être mises et, d'autre part, la symétrie de leurs diverses parties. Mais nous répéterons ici la remarque que faisait M. Souriau à propos des sensations produites sur la vue par les lignes courbes ; de tels motifs de plaisir sont bien ténus. Est-il très agréable de voir un cercle ?

Toutefois, dans la nature, les lignes onduleuses peuvent nous plaire à cause des lois que nous devinons en elles. La nature nous apparaît alors comme un être majestueux et immense, développant sa vie éternelle dans l'ordre et dans le calme. Lorsqu'au contraire elle se présente à nous avec un chaos de lignes brisées, elle semble effrayante et mystérieuse ; elle n'est pas belle, mais sublime (2).

Quoi qu'il en soit, une semblable explication ne nous paraît pas propre à expliquer la beauté des mouvements dans la danse ; ce n'est pas parce que la courbe décrite par le corps d'une danseuse se développe selon une loi qu'elle est gracieuse. D'après nous, la source de cette beauté est la suivante.

Spencer et Herckenrath ont remarqué que dans la danse les mouvements les plus gracieux ne sont pas les plus compli-

(1) Souriau : *La Beauté rationnelle*, pp. 353 et 354.

(2) M. Souriau avait dit avant nous : « Nous ne tenons pas essentiellement à ce que tout dans la nature soit fait à la règle et au compas. Nous préférons même en général, dans les ordonnances naturelles, quelque chose de plus varié et de plus souple. Mais quand cette régularité se présente par exception, nous l'acceptons avec plaisir. Elle nous montre dans le jeu des forces naturelles un semblant et même un commencement de finalité. » (*La Beauté rationnelle*, p. 358.)

Chercher la finalité dans la nature, c'est en somme se plaire à deviner la loi de son développement. Toutefois nous ne partageons pas l'opinion de M. Souriau quand il explique d'une manière générale le plaisir que cause la ligne courbe par l'idée de fin qu'elle éveille en nous : une pareille considération nous laisse froids dans bien des cas : beaucoup d'actes sont accomplis en vue d'une fin et paraissent insignifiants ou ennuyeux.

qués et les plus pénibles, mais les plus naturels et les moins fatigants. C'est précisément pour cela, d'après M. Guyau, qui cette fois semble avoir trouvé la véritable explication (1), que les mouvements curvilignes plaisent davantage que les mouvements anguleux ; ces derniers exigent un changement brusque de direction comportant un arrêt dans leur élan et une perte de force beaucoup plus grande.

En général, les machines, malgré la précision et la puissance que nous admirons en elles, ne nous paraissent pas gracieuses parce qu'en raison de la rigidité de leurs organes et du travail demandé qui reste toujours le même, on ne retrouve pas en elles les mouvements curvilignes souples et variés des êtres vivants. Nous ne soutenons pas, du reste, que tous les mouvements curvilignes soient agréables ; s'ils sont affectés, ils déplaisent parce qu'ils impliquent une peine inutile. De plus, l'absence d'effort n'est pas une condition suffisante pour produire la grâce ; il n'y a rien d'esthétique à remuer le doigt. Un mouvement n'est beau que par comparaison avec un autre qui, dans les mêmes conditions, exige un déploiement de force supérieure. Ainsi nous admirons une démarche souple, parce qu'elle comporte un moindre effort qu'une démarche lourde.

Pourquoi les mouvements souples et faciles nous plaisent-ils plus que les autres ? C'est parce que l'homme désire toujours accomplir sa tâche avec un travail minimum ; la faculté d'exécuter les mouvements les plus propres à réaliser un tel but lui paraît désirable et supérieure ; nous revenons ainsi à notre définition.

Une explication analogue s'applique à la beauté des mouvements forts. « Nous éprouvons, a dit Guyau, un plaisir esthétique à sentir notre vigueur, à exercer notre énergie sur quelque obstacle et à voir les autres exercer la leur (2). »

Toutefois un mouvement cesse d'être esthétique, même s'il traduit la vigueur, lorsqu'il est au-dessus des forces de celui qui l'accomplit et qu'il exprime en même temps la souffrance. Ainsi disparaît l'objection de M. Souriau : « Les façons de se mouvoir

(1) *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, pp. 38 et 39.
(2) GUYAU : *Les Problèmes de l'esthétique contemporaine*, p. 37.

les mieux entendues ne sont pas toujours celles qui donnent le mieux l'impression de l'aisance et qui par conséquent ont le plus de grâce. Ainsi, pour obtenir un maximum de vitesse, les champions à pied ou de la course ont adopté des allures artificielles, qui sont certainement très bien comprises au point de vue mécanique, mais qui non moins certainement sont disgracieuses à voir. N'y a-t-il pas conflit formel entre la raison et le goût (1) ? »

D'abord il est discutable que les allures des coureurs soient disgracieuses. Mais si elles le sont, c'est que le but qu'ils poursuivent n'est pas en rapport avec les exigences bien comprises de la physiologie humaine ; les coureurs font violence à leur nature et se livrent à un exercice qui cesse d'être esthétique, parce qu'il est trop pénible.

*
* *

Distinction entre le beau et l'art. — Nous avons montré qu'un grand nombre d'objets considérés comme esthétiques rentrait dans notre définition, mais celle-ci s'applique-t-elle à tous les objets esthétiques? On dira d'une vieille potiche chinoise qu'elle est belle, on considérera comme esthétique un travail en fer forgé, alors qu'on le regarderait comme laid ou insignifiant s'il était en fonte. Se retrouve-t-on supérieur à soi-même dans une potiche chinoise ancienne? Un motif banal reflète-t-il l'image de nous-mêmes tels que nous voudrions être, parce qu'il est en fer forgé et non pas en fonte? De pareilles affirmations ne sont pas soutenables. La vérité est que ces objets sont non pas esthétiques, mais simplement artistiques. Nous sommes amenés ainsi à distinguer l'art et le beau. La confusion qu'on fait entre eux obscurcit sans cesse l'esthétique.

On a dit que l'art consistait à faire ressortir les caractères saillants de la réalité, sans la reproduire servilement. Telle est en effet souvent sa tâche, et c'est avec raison qu'il doit se garder du réalisme pur. Cependant il est difficile de refuser le

(1) Souriau : *La Beauté rationnelle*, p. 401.

nom d'artiste à un peintre qui reproduit avec une exactitude parfaite un visage dans ses moindres détails. C'est là un genre d'art qu'on peut ne pas aimer, mais ce n'en est pas moins de l'art. Et pourtant ce peintre a copié la réalité, sans chercher à mettre en relief aucun trait en particulier. De plus, comment caractériser les cas où on ne transforme pas le réel, parce qu'on travaille en dehors de lui ?

Selon nous, l'art consiste dans la production de ce qui est en même temps agréable et difficile. Ainsi un bon auteur dramatique, soit comique, soit tragique, est un artiste, parce qu'il est agréable d'entendre une pièce intéressante et difficile de l'écrire. Un paysagiste comme Corot, qui fait ressortir un des caractères particuliers de la nature, produit une œuvre agréable et difficile. On donnera également le nom d'artiste à un peintre qui représentera avec une touche qui n'est pas celle de tous une scène de carnage ; la toile, en effet, ne peut jamais reproduire toute la crudité de la réalité, et c'est dans cette atténuation que consiste son agrément. Un vase de vieux Rouen ou de vieux Deft a de la valeur parce que le procédé de fabrication est perdu et cesserait d'en avoir si on le retrouvait, car alors il serait seulement agréable, mais non plus difficile à reproduire. On pourrait donner par extension le nom d'artiste à un cuisinier qui excelle à préparer des mets particulièrement délicats. Il en serait de même pour les coiffeurs, les couturiers, etc... Au contraire, un savant qui accomplit une tâche dont le vulgaire est incapable, mais froide et sévère, n'est pas un artiste. Un saltimbanque ne mérite pas non plus ce titre parce que, si ses tours sont difficiles et excitent la curiosité, ils s'accompagnent d'une violence faite au corps humain qui se rapproche de la contorsion et est peu agréable.

Les nombreux exemples que nous avons cités montrent que l'art n'est pas toujours beau. Très souvent la seule difficulté donne sa valeur à l'objet d'art et l'agrément entre peu en ligne de compte. Ainsi des personnages en fer forgé peuvent être artistiques, parce que le fer est difficile à travailler, sans qu'ils soient à proprement parler des types de beauté. Il est vrai que la difficulté vaincue peut devenir esthétique aux yeux de l'admirateur ému de trouver dans l'artiste des qualités supé-

rieures aux siennes, mais, dans beaucoup de cas, elle n'éveille qu'un simple intérêt de curiosité. Quant à l'agrément, pour être esthétique, il faut qu'il soit capable de nous procurer des émotions nous élevant au-dessus de nous-mêmes.

Réciproquement, le beau peut n'être pas artistique. Je me rappelle avoir entendu plaider dans une affaire politique un petit avocat d'une manière pompeuse et gauche, en un français médiocre. Mais la voix de l'orateur était forte ; il parlait de patriotisme, de liberté, et sut m'émouvoir. Comment qualifier ce sentiment, sinon d'esthétique ? Notre définition s'applique exactement à lui. Cependant l'art du discours était nul.

Si le beau et l'art sont distincts, ils se confondent toutefois souvent. L'artiste peut se doubler d'un producteur de beauté et ajouter au plaisir qu'on éprouve à la compréhension et à l'analyse de son œuvre celui qui vient du sentiment esthétique. Ainsi la toile d'un peintre qui représente une femme idéale est plus attrayante que celle où s'étalent des chaudrons aux jeux de lumière vrais et habiles. De même un écrivain qui cisèle froidement un morceau de style est inférieur au poète qui chante l'amour après l'avoir senti.

Cette distinction que nous avons faite entre l'art et le beau pourra choquer bien des personnes ; elle est pourtant indispensable à quiconque veut reconnaître sa route en esthétique. C'est commettre une erreur que de ranger dans une même définition philosophique les objets les plus disparates, même si on a l'habitude de les rassembler abusivement ; d'autre part, il est légitime de réunir ceux qu'on a coutume de séparer si on leur trouve des caractères essentiels communs. D'ailleurs, l'art et le beau ne peuvent être absolument semblables, puisque le langage les différencie. Nous n'avons fait que préciser cette distinction.

Bien que nous ne croyions pas que l'art se confonde essentiellement avec le beau, nous n'avons nullement l'intention de rabaisser ni l'art, ni les plaisirs qu'il procure.

Ces plaisirs sont multiples et délicats. C'est d'abord le délassement qu'offre l'art au milieu des occupations sérieuses et des soucis de la réalité ; c'est ensuite la jouissance d'exercer son activité intellectuelle en reconnaissant les qualités qui

distinguent l'œuvre artistique de l'œuvre banale ; c'est la vanité plus ou moins consciente satisfaite à la pensée qu'on est un habile connaisseur ; c'est l'orgueil de montrer à ses amis les collections qu'on a rassemblées ; c'est le plaisir d'échanger des idées, car l'art est un grand sujet de conversation ; ce sont aussi les sensations agréables et les émotions esthétiques qui accompagnent souvent l'œuvre d'art.

*
* *

Nous avons montré comment nous nous retrouvons dans les objets sentis comme beaux tels que nous voudrions être. Il nous reste à expliquer la seconde partie de notre définition d'après laquelle nous nous oublions nous-mêmes tels que nous sommes (1).

Toutes les forces de l'être sont attirées vers l'objet qu'il admire. Le moi réel passe au second plan de la conscience. Aussi, malgré notre infériorité vis-à-vis de l'objet admiré, n'éprouvons-nous aucune souffrance, parce que nous nous oublions nous-mêmes en lui. C'est grâce à cet effacement du moi que le sentiment esthétique peut être qualifié de désintéressé et qu'il se distingue d'autres sentiments tels que l'ambition. Ainsi on admire Napoléon parce que la gloire de ce grand homme répond aux aspirations les plus hautes de notre nature, mais le désir qu'on a de lui ressembler reste confus. L'ambitieux, au contraire, en se considérant tel qu'il voudrait être, pense avant tout aux avantages qu'il peut obtenir. Il se dit : après être sorti de ma sphère actuelle j'occuperai une plus haute position, et je serai puissant. Le sentiment esthétique et l'ambition d'ailleurs se mêlent souvent. On peut avec une certaine imagination endosser la personnalité de Napoléon, supposer qu'on est soi-même à Marengo, à la Bérézina, à Sainte-Hélène, et désirer une gloire semblable pour éblouir l'humanité. Il y a là de l'ambition, mais le sentiment esthé-

(1) Nous rappelons la définition. L'émotion esthétique est celle causée par la vue d'un objet qui nous fait voir l'image de nous-mêmes tels que nous voudrions être en nous faisant oublier l'image de nous-mêmes tels que nous sommes.

tique est également présent, car on n'est pas ému seulement par la considération de son utilité personnelle, mais encore par la gloire de son héros.

D'après notre définition, le sentiment esthétique est causé par la vue d'un objet. Même les pensées, les souvenirs, les images au moyen desquels s'enivre un poète peuvent être considérés comme des objets qui lui apparaissent. Au contraire, dans le sentiment de bien-être, d'exubérance de vie, on a conscience de sa puissance et on voudrait l'augmenter, mais l'existence de cette supériorité apparaît directement, sans être révélée par l'intermédiaire d'un objet. De plus, ici, on tire les forces que l'on ressent du moi présent qui s'affirme avec intensité et qu'on désirerait accroître. Le sentiment n'est pas désintéressé et, par suite, à proprement parler, esthétique.

*
* *

Une question mérite d'être examinée. L'émotion sexuelle est-elle esthétique? Notre définition paraît s'y appliquer exactement. Elle est causée par la vue d'un objet qui, comme nous l'avons vu dans l'analyse que nous avons faite de l'amour, nous présente l'image de nous-mêmes tels que nous voudrions être. De plus, quand l'émotion atteint une certaine intensité, l'image de l'être désiré remplit tout le champ de la conscience, tandis que celle du moi reste à l'arrière-plan. Il n'y aurait donc rien d'illogique à qualifier d'esthétique l'attrait purement sexuel.

Toutefois, nous ne le ferons pas pour plusieurs motifs. D'abord nous nous séparerions de l'opinion généralement répandue qui n'a pas l'habitude de considérer comme esthétique la passion uniquement sensuelle et brutale ; et il n'y a aucun avantage, quand on peut l'éviter, à sortir les objets de la catégorie où le sens commun et le langage les ont placés.

De plus, soit qu'on adopte la théorie James-Lange ou une théorie différente, on ne peut concevoir le sentiment sans un complexus de sensations cardiaques, respiratoires, périphériques ou autres qui en sont inséparables. Sans la conscience plus ou moins vague de ces modifications, on n'est pas ému.

Les sensations qui accompagnent le sentiment esthétique ne sont pas connues d'une manière précise, mais, quel que soit l'objet qui les ait provoquées, beauté de la nature, poésie, dévouement sublime, elles ont toutes des caractères faciles à reconnaître pour quiconque les a éprouvées. Or, les sensations purement sexuelles n'ayant aucun rapport avec celles-ci, il paraît difficile de ne pas distinguer radicalement l'émotion esthétique et l'émotion sexuelle.

Enfin, les conséquences d'une vie esthétique et d'une vie uniquement sexuelle ne sont nullement les mêmes. Le beau peut être cultivé et admiré sans relâche; les plaisirs sensuels dégradent moralement et physiquement ceux qui s'y livrent avec excès.

Toutefois les sensations sexuelles, quand elles existent à l'état latent et n'accaparent pas la plénitude de la conscience, sont susceptibles de favoriser le sentiment esthétique. Ainsi elles peuvent entrer dans l'émotion de l'amoureux et en constituer, sans toutefois qu'elles soient distinctement reconnues, une des parties importantes.

(*A suivre.*)

Baron CHARLES MOURRE.

LES PRINCIPES DES MATHÉMATIQUES DE M. COUTURAT

ET LA MÉTAPHYSIQUE

Le dernier ouvrage de M. Couturat : *Les Principes des Mathématiques*, est de ces livres qu'on ne peut résumer. Le contenu en est si substantiel et le sujet traité si abstrait qu'on ne pourrait espérer en donner une juste idée en essayant d'interpréter des thèses exposées par l'auteur avec une si grande précision et une si remarquable clarté. La lecture attentive des Principes mathématiques ainsi que celle des précédents ouvrages de M. Couturat : *L'Infini mathématique* et *L'Algèbre de la Logique*, s'imposent à tous ceux qui s'intéressent à la Philosophie des Mathématiques et à la Métaphysique, et aucun commentaire ne peut suppléer ces textes.

Le travail que j'entreprends suppose donc la connaissance tout au moins des *Principes mathématiques*. Il n'a pas pour but de combattre les idées de M. Couturat ; j'adhère, au contraire, à la plupart de ses conclusions, et les divergences de vue que l'on va rencontrer ici sont plus apparentes que réelles. Mais les thèses développées dans les *Principes des Mathématiques* ont leur répercussion dans le domaine métaphysique. Ce sont les conséquences métaphysiques des découvertes qui viennent d'unifier la Mathématique et de l'envelopper ou de l'identifier avec la Logique que je voudrais examiner. Et il me semble qu'à ce point de vue on a peut-être trop généralisé la conception qui ramène la Mathématique tout entière à procéder de la notion d'*ensemble* ou de *classes* d'éléments distincts. Je ne suivrai donc pas l'ordre des matières adopté par M. Couturat ; j'adopterai, au contraire, une marche régressive qui me paraît convenir plus particulièrement au point de vue que je compte envisager.

I

LA MATHÉMATIQUE ET LA QUANTITÉ

M. Couturat considère que l'ancienne conception de la mathématique comme science de la quantité doit être définitivement rejetée. Cette ancienne conception me semble devoir être seulement modifiée de la manière suivante : « La Mathématique est la science des relations sous le rapport de la quantité. »

Mais, d'abord, il faut préciser le sens du mot *quantité,* et je me permettrai d'attribuer un sens différent de celui que M. Couturat a pris soin de préciser. Si je tiens à attacher un concept assez différent à ce terme, ce n'est pas une simple querelle de mot, c'est à cause de la nature même de la quantité. Le sens attribué au mot quantité peut être déterminé arbitrairement tant qu'on demeure dans le domaine purement logique dont M. Couturat n'avait pas à sortir ; il n'en est pas de même lorsqu'on pénètre en Métaphysique. M. Couturat distingue la quantité et la grandeur de la façon suivante : « La grandeur est la quantité abstraite, la quantité est la grandeur concrète ; la première est ce qu'on appelle un état de grandeur, la seconde est l'objet lui-même auquel on attribue cet état. » D'après cela, les grandeurs ne peuvent être égales si elles ne sont pas identiques. La quantité serait donc le coefficient indicateur du type de grandeur auquel se rattache un objet déterminé. La grandeur consisterait dans l'attribut même qui reste identique à lui-même, à quelque objet qu'on l'applique.

Je comprends fort bien la distinction de ces deux points de vue, et il est évident qu'en ce sens la mathématique aura pour objet la grandeur et non la quantité. Mais il me semble qu'il n'était pas nécessaire de distinguer par deux mots différents ce double point de vue et qu'il suffisait d'attribuer à l'un le nom de grandeur (ou de quantité) pure, à l'autre celui de grandeur (ou de quantité) appliquée.

Tel n'est pas, il me semble, le sens attribué généralement au mot quantité. En général, on oppose la quantité à la qualité. Elle embrasse alors comme espèces d'un même genre les grandeurs extensives (que je nommerai simplement *grandeur*), les grandeurs intensives (que je nommerai simplement *intensités*) et les quantités discrètes dont le *nombre* est le type défini. Or, les ensembles ou classes sont conçues comme une réunion d'éléments considérés primitivement comme distincts ; et ce n'est que par généralisation de

la notion de ces collectivités d'éléments distincts que l'on forme dans la mathématique moderne la notion de continuité. C'est justement là la question fondamentale que je voudrais étudier, et je pense montrer : 1° que la mathématique demeure en un certain sens la science de la quantité, de l'espace et du temps ; 2° que la généralisation de la discontinuité ne fournit qu'une continuité approchée et imparfaite ; 3° que l'on pourrait concevoir (au moins théoriquement) une déduction corrélative obtenant la discontinuité et la quantité discrète en prenant pour point de départ la grandeur continue. Du reste, M. Couturat ne paraît pas éloigné de cette opinion, car en maints passages il paraît considérer la notion de grandeur continue comme aussi fondamentale que celle de nombre ; mais il néglige ensuite l'importance de cette considération, et cela provient, il me semble, du sens qu'il a attribué au mot grandeur et au mot quantité.

La quantité et la qualité sont les deux classes fondamentales d'attributs qui s'appliquent aux individualités. L'essence de ces deux catégories procède de la notion d'individualité. Nous ne pouvons concevoir des individualités sans les distinguer sous certains rapports et sans les identifier sous certains autres, ce qui nous permet de les réunir en classes. Mais, en même temps, la possibilité d'embrasser des individualités dans une classe implique le concept de classe comme une contenance capable de confondre à certains égards autant d'individualités que l'on veut, pourvu qu'ils possèdent le caractère donné. L'idée de classe ou d'ensemble implique donc une individualité ayant un caractère de totalisation homogène. Et en même temps que la pluralité possible d'éléments distincts, la notion de classe implique celle d'une expansion homogène qui, explorée suivant un certain ordre, correspond à la notion de continuité.

A ce double point de vue, les éléments individuels se trouvent identifiés dans un concept, et le caractère qui permet cette identification correspond à la notion de quantité.

Inversement ce qui, d'une part, en dépit de tout mode de réunion concevable, rend distincts les éléments, et, d'autre part, ce qui caractérise telle ou telle classe d'éléments réunis, est ce qui correspond à la notion de qualité.

Or, M. Couturat établit que la Mathématique fait partie de la Logique en ce qu'elle est, quant à sa forme, « un ensemble d'implications conformes aux principes de la Logique » et quant à sa

matière « un ensemble de définitions ne contenant que des termes de Logique »... On comprend donc qu'elle soit au point de vue de la forme identique à la Logique ; et que, au point de vue de la matière, elle ne soit « qu'un domaine spécial dans le champ d'application de la Logique ». Or, quelle est la nature de ce domaine spécial qui caractérise la Mathématique ? C'est la considération des relations sous le rapport de la quantité ; tandis que la Logique proprement dite examine les mêmes relations, mais sous le rapport de la qualité.

Toute relation implique à la fois un point de vue de dissemblance et un point de vue de ressemblance : la quantité est ce qui subsiste de distinct au sein même de la ressemblance, et cette distinction ne persiste qu'à cause de l'individualité, de la *séité* propre des termes. Cette séité ne peut se concevoir que comme une force (sinon physique du moins intellectuelle, une persistance d'existence propre indépendamment de toute qualification), et c'est cette force qui, intellectuellement, correspond à la notion de quantité pure. Cette quantité pure, inqualifiée, saisie antérieurement à toute analyse possible, c'est l'Intensité. Dès que l'esprit peut y établir ou y discerner des relations, elle se trouve qualifiée par le fait et ne devient intelligible qu'à cette condition. Mais tant que les relations établies sont conçues par l'esprit comme pénétrant ou enveloppant cette quantité, la quantité se trouve définie, évaluée par les relations demeurant distinctes ; c'est là le domaine des mathématiques. Quand, au contraire, les individus sont comparés d'après des qualités qui leur sont attribuées, qualités décomposables en relations, mais qui, ici, sont saisies synthétiquement (dans l'union même des termes et du lien qui les constitue), les objets sont qualifiés et leur comparaison est l'étude de la Logique proprement dite.

L'*Algèbre de la Logique* de M. Couturat justifie cette distinction. Je m'en tiendrai à cet exemple élémentaire : La loi de tautologie donne $a = aa$ et $a = a + a$. Or, en mathématique, on aurait $a^2 = a\,a$ et $2\,a = a + a$. La différence tient à ce que l'égalité logique fait abstraction de la quantité des individus de la classe a, pour ne considérer que le caractère qualitatif commun à toute cette classe. La Mathématique, au contraire, tient compte de la quantité, et pour que l'égalité logique lui soit applicable, il faut que a soit justement cette quantité spéciale qu'on nomme module, c'est-à-dire qu'il appartienne à cette classe d'éléments qui, au point de vue considéré, n'intervient pas comme quantité.

De même, la définition logique de 1 comme exprimant *tout* exclut

par ce fait tout développement numérique ; la quantité se réduit donc en logique à marquer une qualité différente.

D'autre part, M. Couturat fait remarquer que le calcul logique ne considère les concepts que sous le rapport de leur extension et non sous celui de leur compréhension, bien qu'on puisse penser ces mêmes concepts sous le rapport de la compréhension. Cela confirme ce que nous disons. Pour que la Logique puisse s'exprimer sous forme de calcul et par là faire abstraction des qualités propres qui rendent les éléments hétérogènes, pour qu'elle puisse les identifier dans une certaine mesure sous les notions d'inclusion ou d'égalité, il faut qu'elle pénètre d'une manière au moins relative dans la notion de quantité. Et d'ailleurs la notion d'extension implique la notion de pluralité d'éléments, ou de grandeur de la classe ; la quantité s'y trouve donc évoquée, mais elle y demeure indéterminée et délimitée seulement par des bornes qu'on lui impose. De même, ce qui introduit entre deux qualités différentes cette identité partielle qu'on nomme équivalence, c'est justement une notion de quantité, la *valeur*, qui est une quantité non nulle par rapport à une certaine opération ou relation qui est la *finalité*. La Mathématique, au contraire, commence où s'arrête la Logique proprement dite et tend à déterminer la quantité d'une manière précise. D'autre part, elle empiète sur la qualité dans la mesure où elle ne parvient pas à faire évanouir pour cette détermination les relations primitivement distinctes. C'est la persistance de ces relations qui correspondent aux nombres généralisés et aux signes d'opérations.

Cela prouve que la quantité est étroitement liée à la qualité et que ces deux notions correspondent aux deux modalités polaires par lesquelles se manifeste l'existence individuelle. Il est impossible de les isoler absolument. Elles se résolvent l'une dans l'autre. Toute généralisation de la quantité aboutit à la synthétiser en qualité, et réciproquement toute abstraction opérée sur la qualité la décompose en relations de quantité. Voilà pourquoi la Logique proprement dite et la Mathématique se pénètrent si intimement et qu'on peut les considérer comme faisant partie d'une même science générale, à laquelle M. Couturat conserve le nom de Logique générale et dont le caractère propre est d'être, comme il le dit, la science de tous les raisonnements formellement nécessaires.

Le caractère de la Mathématique comme de la Logique est donc d'avoir un objet purement formel et d'être applicable ainsi à n'importe quelle sorte de choses. Ces deux sciences établissent des déduc-

tions nécessaires sous condition d'hypothèses préalables. Et, pour cela, M. Couturat tend à considérer la Logique et la Mathématique plus encore comme une méthode que comme une science. Mais c'est justement en vertu de cette nécessité à laquelle sont soumises les déductions qui découlent d'une hypothèse plus ou moins arbitraire que la Logique et la Mathématique sont véritablement des sciences et non de simples méthodes, et que leur objet est réel et ne se réduit pas à une simple valeur nominale, ce qui justifierait le nominalisme contre lequel M. Couturat met en garde.

En effet, cette nécessité qui détermine et circonscrit le champ des relations intelligibles, c'est la matière de cette science formelle ; c'est ce qui constitue l'ensemble des entités métaphysiques, forces principiantes qui, en se spécialisant et en se différenciant, constituent les essences. Ce sont de véritables réalités efficaces qui s'imposent à notre intelligence, qui sont peut-être des actes arbitraires émanant de puissances supérieures, mais qui deviennent pour nous un champ de force plus ou moins défini, transformant suivant des lois qui tiennent à la constitution de ce milieu les éléments que nous y projetons arbitrairement par nos hypothèses. Et ce qu'il y a de constant et d'essentiel dans ce milieu intelligible, les paramètres de cet espace mental, ce sont ces notions indéfinissables qui se présentent à notre esprit quand il cherche à remonter à ses sources et à prendre pour objet ce qui est le point d'appui de ses opérations ; ce sont ces données que Kant considérait comme des intuitions *a priori*.

Le fait que ces notions sont indéfinissables et, pourtant, correspondent à quelque chose et servent de base à tout un système de déductions, montre bien qu'elles ne sont arbitraires qu'en apparence. La déduction dévoile les propriétés que nous leur attribuons inconsciemment par le seul fait que nous les pensons.

Les mathématiques pures ne se réduisent donc pas à un objet purement conventionnel, et les lois nécessaires de la mathématique n'ont pas leur fondement dans des définitions arbitraires, mais dans des objets réels bien qu'indépendants du monde sensible. De là cette conséquence que la mathématique pure qui s'affranchit des conditions du temps et de l'espace sensible reste soumise à certaines conditions qui s'imposent à la détermination des notions premières indéfinissables. Il importe donc de ne pas inventer des éléments définis par un concours de conditions incompatibles, et si pourtant de n'importe quelle définition on peut déduire un système rigoureusement logique, il ne s'ensuivra pas qu'il soit ration-

nel (1) (c'est-à-dire qu'il soit un ordre métaphysiquement réalisable). Le système peut être parfaitement logique et cependant ne répondre à aucune possibilité (non seulement sensible mais même concevable). Des ordres de ce genre satisferaient à la thèse nominaliste.

Or, il me semble que dans les nouvelles théories il existe des définitions premières qui paraissent contenir des conditions dont la réunion est non seulement irreprésentable, mais inconcevable pour nous. Cela ne signifie pas que ce concours de conditions soit impossible, mais il y a tout au moins doute à ce sujet. Telle est à mon sens la définition de la continuité.

II

LA MATHÉMATIQUE PAR RAPPORT AU TEMPS ET A L'ESPACE

C'est vraiment un superbe résultat d'avoir reculé les frontières de ce domaine impénétrable des notions indéfinissables, et d'avoir épuré la mathématique de toutes ces inconnues et de l'avoir étayé sur les constantes logiques. Mais certaines notions indéfinissables n'en persistent pas moins comme source commune à la Logique et à la Mathématique. Et je vais montrer, je pense, que bien que les bases de la Mathématique soient ramenées aux constantes purement logiques, cette science n'en demeure pas moins la science de l'Espace et du Temps par le seul fait qu'elle peut développer des rapports de quantités. Mais ce sera en établissant corrélativement les notions d'Espace et de Temps sur les constantes logiques et exemptes de tout appel aux intuitions sensibles.

On peut dire que le temps est *l'univers des relations entre individualités dont l'existence s'exclut mutuellement, et la possibilité corrélative de qualifier une même individualité par plusieurs formes complètes* (j'entends par là des formes qui, définissant entièrement une individualité, excluent tout *alliage supplémentaire*).

Inversement, l'espace *est l'univers des relations qui rendent possible la coexistence distincte de plusieurs individualités, et impossible l'affectation de plusieurs formes complètes à une même individualité* (2).

(1) Cette distinction du logique et du rationnel a été mise en lumière par M. Couturat dans *l'Infini mathématique*.

(2) J'ai donné ces définitions dans des termes un peu différents dans mon article sur la *Synthèse de la quantité* dans la *Voie*, numéro janvier 1906).

Les notions invoquées dans ces définitions sont celles de compatibilité et d'incompatibilité, de formes et d'individualités, notions qui servent de base à la logique des propositions. Ainsi entendus, le Temps et l'Espace sont définis indépendamment de toute intuition sensible et demeurent les fondements sinon de la quantité et de la qualité, du moins de la possibilité d'établir entre elles les relations qui font l'objet de la Mathématique.

M. Couturat définit bien l'Espace en tant qu'objet de la géométrie pure comme « un ordre, comme un système de relations ». Ailleurs il le distingue des autres systèmes en le considérant comme une suite à multiple entrée, ou plutôt comme une suite dont les éléments sont déjà eux-mêmes des suites, chaque degré de suite correspondant à une dimension. — Quant au Temps, on ne l'a guère défini que par rapport à la possibilité de dénombrer. Ce sont là deux points de vue qui font rentrer, il est vrai, l'espace et le temps dans le domaine de la mathématique pure, mais ils n'apparaissent ici que comme des résultats des constructions logiques. Je crois, au contraire, que les définitions précédentes établies en fonction de l'existence individuelle peuvent être associées à la notion d'ensemble pour déterminer la source de toutes les relations possibles entre ces ensembles, relations qui sont justement l'objet des Mathématiques.

C'est le Temps et l'Espace qui sont justement l'objet de cette science purement formelle qu'est la mathématique ; et c'est la réalité du Temps et de l'Espace qui fait qu'elle n'est pas une simple méthode, mais une science dont la forme seule est en évidence et qui a pour objets des *éléments universels ;* c'est la nature universelle de ces objets qui empêche justement de les saisir comme individualités et qui donne l'illusion que la Mathématique n'étreint que des formes vides. Et c'est parce que l'Espace et le Temps sont des entités universelles et non des individualités (du moins par rapport à notre mentalité) qu'on ne peut guère en donner que des définitions par abstraction, et qu'ici la possibilité de concevoir constitue l'existence même et que *l'universalité* s'y confond avec l'*unité,* choses que ne prouvent généralement pas les définitions par abstractions, comme l'indique M. Couturat.

De plus, le Temps et l'Espace étant ainsi définis, non pour déduction de constructions logiques, mais comme des constantes fondamentales, conditions indispensables pour établir ces déductions, sont des réalités non sensibles mais métaphysiques (le temps et l'espace sensibles n'étant que certaines applications du temps et de l'espace métaphysiques).

Il y aurait intérêt à rechercher aussi le fondement de cette notion d'individualité qui se trouve à la base de la logique en même temps que celle de classe. Le Temps et l'Espace métaphysiques sont le domaine universel par rapport à l'existence individuelle. C'est par eux qu'il peut y avoir, sous une même qualité, pluralité d'individualités (fondement du nombre), et, d'autre part, qu'une individualité n'est pas tout le concevable (fondement de la grandeur). Or, l'individualité est ce qu'il y a d'exclusif dans une détermination ; elle consiste justement dans une limitation de l'être. Le Temps et l'Espace constituent les conditions qui rendent compatible cet exclusivisme avec la pluralité et la totalité : Temps et Espace d'une part, Individualité et Forme de l'autre sont les premiers fondements de l'harmonie et de l'intelligibilité introduits dans le chaos résultant du conflit absolu des appétitions. Nous dirons donc, avec M. Couturat, que l'Espace est un ordre, mais en considérant l'Espace comme la condition de tous les ordres multiples, plutôt que comme le résultat de leur superposition.

L'individualité est relative à une sphère de connaissances, elle représente la limitation de ce que l'être pensant peut assimiler ; et l'assimilation intellectuelle n'est autre chose que le discernement des relations. La matière, dans le sens métaphysique, n'est autre chose que la limite de l'esprit ; dans le sens physique, la limite de l'énergie ; dans le sens psychologique, c'est la limite de l'action ; c'est le corps. La matière n'existe donc que relativement à l'intelligence qu'elle borne : et l'individualité n'est aussi que relative. Les objets individuels représentent les zones impénétrées, les fragments matériels inclus dans une sphère pénétrée par l'intelligence (ou par l'énergie). Entre ces limites l'intelligence se meut et les relations représentent le champ de ses énergies, la région qu'elle pénètre et comprend. Tout objet pénétré se résout en un système de relations. Cela explique comment toutes les sciences physiques et morales tendent à se transformer en sciences formelles. Les sciences physiques tendent vers la mathématique et les sciences morales vers la logique proprement dite. Les sciences physiques pénètrent les corps, désagrègent la forme sensible, réduisent les qualités sensibles à un minimum de qualités élémentaires (éléments géométriques et mécaniques et substituent le plus possible à la diversité qualitative les relations exprimables en quantités. Les sciences morales, au contraire, tendent à différencier des relations qualitatives entre des éléments qui, primitivement, ne se distinguent que par la quantité et par un minimum de relations qualitatives.

III

LE NOMBRE CARDINAL ET L'INTENSITÉ

Que reste-t-il donc de la quantité en dehors de ce qui peut être réparti suivant le temps et suivant l'espace : l'Intensité et le Nombre Cardinal, qui sont les deux bornes de la mathématique, les conditions extrêmes où il n'y a pas de relations quantitatives.

Comme le dit M. Couturat, du nombre cardinal on ne peut pas déduire le développement de la mathématique ; il faut faire appel au dénombrement ou à la notion d'ensemble. Or, le dénombrement implique l'idée de substitution individuelle, la notion d'ensemble, celle de coexistence individuelle : ces deux notions se réfèrent donc à l'essence même du temps et de l'espace. Abstraction faite de toute modalité temporelle ou spatiale, les nombres cardinaux sont pures qualités. On ne peut pas dire qu'ils diffèrent les uns des autres par un excès de tant d'unités sans faire appel à une notion temporelle ou spatiale. On peut seulement dire qu'ils diffèrent entre eux.

La définition du nombre cardinal comme la *classe des classes individuelles équivalentes* n'évoque aucune donnée de quantité ; elle suggérerait plutôt une idée de forme géométrique. On peut en dire autant des opérations arithmétiques données dans la théorie cardinale.

L'addition logique est définie comme le résultat de ce que deux classes n'ont pas de commun, et l'addition arithmétique représente le cas où ces deux classes n'ont aucun élément commun, et par conséquent sont tout à fait hétérogènes. Or, cette hétérogénéité porte sur la qualité ; et c'est sur la considération diamétralement opposée que l'on fonde en général les opérations arithmétiques, puisqu'on ne permet d'additionner que des quantités de même nature (on ne pourrait additionner par exemple des poires et des pommes). La théorie cardinale transporte donc la notion de qualité à la quantité, elle définit la quantité par la qualité. Cela est parfaitement normal d'après la définition même du nombre, mais le processus inverse est tout aussi normal. Il résulte donc de là que fonder la Mathématique pure sur la théorie cardinale, c'est suivre la marche régressive de l'esprit vers la matière, de la qualification vers la quantification.

Dans la théorie cardinale, la multiplication est définie par la considération de combinaison entre termes de classes distinctes. Cette théorie a l'avantage d'éviter la démonstration de la loi com-

mutative, car elle ne distingue pas de multiplicande et de multiplicateur. Mais si la différence de fonction de ces deux termes se trouve effacée, la distinction qualitative n'en subsiste pas moins pour distinguer les diverses classes ; car si on ne suppose pas une qualité quelconque distinguant les classes, il faut leur attribuer soit des positions spatiales, soit un ordre temporel : par conséquent, le nombre cardinal intervient toujours comme élément qualitatif.

Le Nombre Cardinal, c'est le nombre des cabalistes, celui qui est en-dessus de la matière et qui est la première adaptation de l'idée pure et universelle à l'individualité. C'est le schéma de toute qualité, et c'est pour cela que toute qualité arrive par l'analyse scientifique à se ramener à des relations entre nombres.

Le Nombre Cardinal est donc plutôt le couronnement de la science de la quantité que son point de départ. Et c'est avec raison que Wronski a placé la théorie des nombres comme le concours final du système de la quantité; c'est cette combinaison systématique dans laquelle les deux éléments polaires absolument hétérogènes (grandeur continue et éléments discontinus) se trouvent unifiés en vertu d'une loi téléologique, étrangère et supérieure au système de réalité envisagé. C'est en effet par le Nombre Cardinal que se détermine toute espèce de quantité de manière à réaliser une forme ; et cette détermination ne peut provenir que d'une finalité étrangère au développement des relations mathématiques elles-mêmes. Et dans la théorie des nombres considérée comme le concours final de l'Algorithmie, Wronski distingue des nombres indéterminés qui, d'après la désignation qu'il en fait, correspondent à ce que plus récemment on a nommé *ensemble*.

Le Nombre Cardinal est donc la frontière où la quantité et la qualité se transforment l'une dans l'autre. M. Couturat établit avec raison que « la notion du nombre cardinal est antérieure à celle de nombre ordinal, parce qu'elle est logiquement plus simple ». Mais j'ajouterai que si cette notion peut être considérée comme le point de départ de la Mathématique, ce n'est pas comme impulsion première et efficiente, mais comme aspiration finale. Elle aspire la Mathématique, mais ne la construit pas.

L'élément qui forme le soubassement de la construction mathématique, c'est au contraire cet élément neutre qui établit le lien primordial entre ces deux abstractions pures de la grandeur continue et des collectivités discontinues, c'est l'intensité, c'est-à-dire la quantité inintelligible, mais éprouvée. C'est cet élément intensif, inséparable, quoi qu'on en dise, des notions de grandeur et de collec-

tion, qui est la racine de toutes les intuitions sensibles sur lesquelles la Mathématique est tentée de s'appuyer. C'est donc une illusion de croire que la Mathématique peut s'affranchir complètement des données tirées de l'intuition sensible. Si on chasse cette intuition des mathématiques proprement dites, elle reparaît dans les constantes logiques.

La notion primitive que deux ensembles peuvent ne pas se correspondre univoquement implique la notion d'une différence d'intensité, puisqu'on exclut d'abord l'opération de dénombrement.

La notion d'intensité, c'est le caractère primordial par lequel se manifeste une individualité étrangère au moi. Et la Logique générale, la science formelle repose tout entière sur la notion d'individualité. La notion d'individualité permet aussi, nous l'avons montré ailleurs (1), de définir la rotation et la translation. Nous essaierons plus loin de montrer que l'on peut fonder la géométrie directement sans passer par l'Analyse et, d'autre part, avec des constantes purement logiques puisque le temps et l'espace peuvent être exprimés en fonction de ces constantes.

L'Intensité, c'est donc le Nombre Cardinal confondu en un tout, c'est le pôle initial le plus dénué de qualités ; le mode quantitatif d'où est exclue toute relation définie ; et toute relation définie rend la quantité extensive, soit continue, soit discontinue, y introduit le germe de la qualité. C'est là ce qui a fait dire que la Mathématique n'est pas la science de la quantité ; c'est parce que la quantité toute pure ne peut être l'objet de connaissance et qu'elle ne devient intelligible qu'en y constatant des relations (point de vue passif), ou, ce qui revient au même, en y établissant des opérations (point de vue actif).

Les opérations ou relations sont donc des qualités génériques, n'apportant qu'une détermination dans le concept et non dans l'application individuelle. Cette application individuelle, elle est réalisée par le Nombre Cardinal qui, abstraction faite de toute application matérielle, est identique à la Forme. Les opérations et les relations sont donc des classes de nombres. Mais si le Nombre Cardinal est le schéma intelligible et analytique de la qualité, celle-ci est aussi directement connue comme telle ; et déterminée individuellement, elle constitue la Forme. Et ainsi, la Mathématique a pour résultat final l'Esthétique ; et l'Esthétique, d'autre part, ramène toute qualité à des rapports de quantités. La Forme est l'aspect continu

(1) Voir la Pangéométrie : *La Voie*, février 1906.

de ce résultat final des mathématiques dont le Nombre Cardinal est l'aspect discontinu. Aussi toute relation ou opération algorithmique correspond à une relation ou opération géométrique, c'est-à-dire se traduit par des combinaisons de directions et de grandeurs.

Il n'y a donc pas plus lieu de considérer la géométrie comme exclue de la mathématique pure : elle y figure parallèlement à l'algorithmie, et on pourrait déduire celle-ci de celle-là. Pourquoi donc a-t-on été tenté de considérer la géométrie comme un simple prolongement de l'analyse? C'est en vertu de la notion analytique de la continuité. Nous allons donc examiner cette notion, puis nous rechercherons ensuite de quelle manière pourrait s'effectuer le processus inverse qui, partant de la géométrie, conduirait à l'arithmétique.

(A suivre.)

F. WARRAIN.

UNE HYGIÈNE PHILOSOPHIQUE : LE VÉGÉTARISME

A notre époque de vie intense, de noctambulisme et de labeur nerveux, il se trouve des hommes qui vivent une vie de calme et de simplicité, toute conforme à ce qu'ils croient les rythmes naturels. Ce sont les végétariens. Ils affirment : « La véritable place de l'homme et sa véritable nourriture est dans un jardin (1) », et cependant ils se défendent de tout ascétisme ; leur ambition, disent-ils, n'est que de soumettre le régime alimentaire et l'hygiène générale aux conclusions de la raison.

Nous voudrions en cet article exposer, au point de vue chimico-physiologique, psychologique et esthétique les données sur lesquelles ils se fondent.

I

Et d'abord qu'est-ce que le végétarisme ? L'étymologie latine *vegetus,* vigoureux, du bas latin *vegetare,* se développer, est à elle seule une définition. Mais le souci des étymologies latines n'est pas la caractéristique de notre nouveau siècle, et, *végétarisme* faisant penser à *végétal,* le public s'est habitué à cette définition incomplète : le végétarisme est un système d'alimentation végétale. Le végétarisme est plus; le végétarisme est une théorie d'hygiène générale. Son domaine s'étend à tout ce qui peut aider à la vigueur, à l'harmonieux développement des forces humaines : alimentation, exercices physiques, cures d'air, de soleil, d'eau, habillement, habitation, etc. Il est vrai que jusqu'ici le principal effort des végétariens a porté, à

(1) Dr T.-S. Nichols : *Comment on vit bien avec soixante centimes par jour,* une brochure de 8 pages, p. 7. Bruxelles et Londres.

tort, croyons-nous, sur l'alimentation. C'est ainsi par exemple que les progrès si intéressants de la physico-thérapie allemande sont très peu connus des végétariens français et que nombre d'adeptes des traitements naturels restent au point de vue alimentaire omnivores, *nécrophages,* disent les végétariens.

Le principe de la réforme alimentaire a été formulé dans une brochure éditée par les soins de la Société végétarienne de France : « Le végétarisme a pour règle essentielle *d'exclure absolument* de l'alimentation *tout ce qui a vécu* d'une vie d'activité animale ; il interdit la chair de tous les animaux sans exception, du poisson et de la volaille aussi bien que des mammifères, il autorise *tous* les autres aliments, même les produits dérivés du règne animal : œufs, lait, beurre, miel, laissant les végétariens choisir ceux qui leur conviennent et se classer parmi les *végétaliens* s'ils veulent se borner aux produits du règne végétal, ou parmi les *fruitariens* s'ils acceptent seulement les fruits (1). »

Ajoutons que les végétariens évitent également tous les excitants des centres nerveux : boissons alcooliques, vin, bière, thé, café, tabac, etc. Voyons comment se justifient ces conclusions.

« Le végétarisme ne se discute pas, nous disait un jour un adepte intransigeant, c'est une question de chimie. » Opinion incomplète et trop affirmative. Mais nous l'acceptions alors trop volontiers pour la discuter. Commençons pourtant puisqu'elle est primordiale par cette question de chimie.

Quels sont les éléments indispensables d'une bonne alimentation ? Avant tout, répondent les végétariens, les hydrates de carbone (amidon, sucre, etc.) et les corps gras, substances qui donnent à l'organisme la force et la chaleur. Puis l'azote, nécessaire à la reproduction de nos cellules ; les sels organiques, le phosphate de chaux pour les os et le système pileux ; l'acide phosphorique pour le cerveau et les nerfs ; l'oxyde de fer pour le sang. Or, l'alimentation végétale répond à ces besoins beaucoup mieux que la viande, sans en avoir les nombreux inconvénients. Les chiffres suivants, que nous empruntons à la brochure déjà citée et qui sont dignes de foi, servent mieux, au point de vue chimique, la cause végétarienne que de longues dissertations. Nous nous bornons à indiquer la composition des aliments les plus répandus pour ne pas trop charger cet article de simple documentation.

(1) *Notions succinctes de végétarisme,* une brochure de 23 pages, p. 2. *Société végétarienne de France,* Paris, 3, rue Froissart, 1903.

I. — Composition chimique des principaux aliments.

VÉGÉTAUX	Hydrate de carbone.	Matière azotée.	Hydro-carbonés.	Sels.	Eau.
Riz (à l'état sec)	89,65	7,55	0,80	0,90	»
Seigle	78,155	12,50	2,25	2,60	»
Blé ordinaire	77,05	15,25	1,95	2,75	15,0
Farine de maïs	65,1	11,1	8,1	1,7	14,0
Figues sèches	65,9	6,1	0,9	2,3	17,5
Dattes	65,3	6,6	0,2	1,6	20,8
Gruau d'avoine	63,8	12,6	5,6	3,0	15,0
Pois secs	58,7	23,8	2,1	2,1	8,3
Lentilles	56,0	25,2	2,6	2,3	11,5
Haricots blancs	55,7	25,5	2,8	3,2	9,9
Marrons frais décortiqués	42,7	3,0	2,5	1,8	49,2
Pommes de terre	21,9	2,50	0,11	1,26	74,0
Carottes	14,5	1,3	0,2	1,0	83,0
Noisettes décortiquées	11,7	24,5	50,0	1,8	7,5
Noix décortiquées	8,9	12,5	31,6	1,7	44,5
Navets	7,2	1,2	»	0,6	91,0
Choux	5,8	2,0	0,5	0,7	91,0
Champignons	3 (?)	4,680	0,396	0,458	91,000

ALIMENTS DU RÈGNE ANIMAL	Matière azotée.	Hydro-carbonés.	Sels.	Eau.
Bœuf sans graisse	19,30	3,60	5,10	72,00
Mouton sans graisse	18,30	4,90	4,80	72,00
Poisson blanc	18,10	2,90	1,00	78,00
Veau	16,50	15,80	4,70	63,00
Poisson rouge (saumon)	16,10	5,50	1,40	77,00
Huîtres	14,01	1,505	2,695	80,385
Tripes	13,20	16,40	2,40	68,00
Porc gras	9,80	48,90	2,30	39,00
Jambon séché	8,80	73,30	2,90	15,00

ALIMENTS D'ORIGINE ANIMALE	Matière azotée.	Hydro-carbonés.	Sels.	Eau.
Fromage de Gruyère	44,08	15,95	5,72	27,56
Blanc d'œuf.	20,40	»	1,60	78,00
Jaune d'œuf.	16,00	30,70	1,30	52,00
Lait de vache (lactine 5,2). . . .	4,10	3,90	0,80	86,00
Beurre	»	83,00	2,00	15,00

II. — *Tableau comparatif* indiquant la proportion *d'acide phosphorique* dans : 1° 100 parties d'aliments de nature végétale; 2° 100 parties d'aliments de nature animale.

ALIMENTS DE NATURE VÉGÉTALE	Proportion pour 100	ALIMENTS DE NATURE ANIMALE	Proportion pour 100
Graines de fèves	1,15	Chair de porc	0,50
Graines de pois.	1,00	Chair de hareng	0,50
Graines de seigle	0,94	Chair de veau	0,45
Graines de froment . . .	0,92	Fromage maigre	0,45
Carottes	0,69	Chair de mouton	0,44
Maïs	0,68	Chair de gibier	0,40
Haricots	0,52	Chair de poule	0,40
Lentilles	0,52	Chair de pigeon.	0,40
Fleur de farine.	0,45	Chair de canard	0,40
Riz décortiqué	0,20	Chair de bœuf gras . . .	0,35

III. — *Tableau comparatif* indiquant la proportion *d'oxyde de fer* contenu dans les cendres de :

ALIMENTS DE NATURE VÉGÉTALE	Proportion pour 100	ALIMENTS DE NATURE ANIMALE	Proportion pour 100
Cendres de froment . . .	0,68	Cendres de sang de bœuf .	0,71
— de seigle	1,91	— de porc .	0,78
— de pois	1,00	Cendres de chair de bœuf .	0,09
— de lentilles . . .	2,00	— de veau .	0,02

Le seul examen de ces chiffres établit nettement la supériorité chimique des végétaux. En admettant même que l'azote joue dans l'organisme humain le rôle prépondérant que lui ont attribué certains chimistes du XIXe siècle, la teneur en azote de certains végétaux : pois, lentilles, haricots, est supérieure à celle des viandes les plus riches : bœuf et mouton. Mais les végétariens, d'accord avec les recherches physiologiques plus récentes, nient cette prédominance de l'azote, usurpée aux hydro-carbones et aux graisses. Il suffira donc de ne pas perdre par de mauvais procédés de cuisson (blanchiment) les sucs nutritifs des végétaux, de se composer un carnet de cuisine approprié au travail et au tempérament individuel pour être à même de suivre un régime alimentaire réellement rationnel. Nous nous permettrons à ce propos de détacher quelques pages de ces carnets de cuisine qu'une dame végétarienne a bien voulu nous confier, et qui avait été composé par elle avec le plus grand soin. Le but proposé est d'avoir :

Deux fois par semaine, des légumes verts ;

Deux fois par semaine, des légumineuses ;

Deux fois par semaine, des racines ou du riz ;

Deux fois par semaine, des farinages.

A cet effet on servira :

Le lundi, à midi : 1° légumes verts ; 2° pommes de terre ; 3° pudding. — Le soir : Eierkuchen (1) ; 2° salade ; 3° fruits.

Le mardi, à midi : 1° légumineuse ; 2° salade ; 3° compote. — Le soir : 1° Cèpes ; 2° pommes de terre cuites à l'eau de sel ; 3° fruits.

Le mercredi, à midi : 1° racines ; 2° pommes de terre ; 3° pudding. — Le soir : 1° omelette ou œufs à la coque ; 2° légumes verts ; 3° salade, fruits.

Le jeudi, à midi : 1° riz ; 2° compote. — Le soir : 1° fromage à la crème ; 2° pommes de terre ; 3° fruits.

Le vendredi, à midi : 1° riz ; 2° pommes de terre ; 3° pudding ou tarte. — Le soir : 1° soupe épaisse ; 2° salade ; 3° fruits.

Le samedi, à midi : 1° légumineuse ; 2° salade ; 3° compote. — Le soir : 1° œufs brouillés ; 2° purée de pommes de terre ; 3° fruits.

Le dimanche, à midi : Divers, comme nouilles, choucroute, marrons, riz, racines, etc. — Le soir : restes du dîner ; cacao ; fruits.

Les mets que l'on peut présenter à chacun de ces repas sont énumérés aux autres pages du carnet de cuisine. C'est ainsi que le lundi à midi on aura le choix entre :

(1) Mets allemand à base d'œufs, intraduisible en français.

Choux rouges, pommes de terre, pudding ;
Choux blancs, pommes de terre, pudding ;
Choux de Savoie ou de Milan, pommes de terre, pudding ;
Choux de Bruxelles, pommes de terre, puddding ;
Choux-fleurs, pommes de terre, pudding ;
Brocoli, pommes de terre, pudding ;
Pourpier, pommes de terre, pudding ;
Choux frisés, pommes de terre, pudding ;
Choux verts, pommes de terre, pudding ;
Choux blonds à grosses côtes, pommes de terre, pudding ;
Choucroute, pommes de terre, pudding.

Les pommes de terre peuvent être servies sous mille aspects appétissants (les végétariens sont habiles cuisiniers), et les variétés possibles du pudding étonnent le profane. La table des végétariens ne voit pas souvent reparaître les mêmes plats ; les végétaux présentés et unis par l'art des cuisiniers ont des ressources trop peu connues.

Une alimentation rationnelle ne doit pas se soucier uniquement de la composition chimique des aliments : elle doit aussi tenir compte de leur digestibilité et de leur assimilation plus ou moins faciles. C'est peut-être sur ce terrain que les attaques végétariennes contre la viande sont les plus vives. « Le carnivorisme, écrit M. Gabriel Viaud, est une sorte d'alcoolisme atténué (1). »

L'arthritisme, l'anémie, la neurasthénie, le cancer, la goutte, la gravelle, la tuberculose, menacent les mangeurs de viande ; et M. A. Deswarte, dans son étude sur le *Nervosisme moderne*, n'hésite pas à attribuer à l'alimentation irrationnelle le nombre croissant des suicides et toute la littérature qu'il nomme « obermaniste » : *Werther*, de Gœthe ; *René*, de Chateaubriand ; *Adolphe*, de Benjamin Constant ; *Obermann*, de de Senancourt ; *Jacques Ortiz*, d'Ugo Foscolo ; *la Confession d'un enfant du siècle*, de de Musset, etc., etc. L'exclusivisme exagéré du point de vue auquel se placent les théoriciens du végétarisme se fonde pourtant sur de sérieuses questions chimico-physiologiques, surtout sur la question des toxines intestinales dont l'usage et l'abus de la viande provoquent et augmentent la nocivité. On sait en effet que d'une part les cellules animales meurent beaucoup plus vite que les cellules végétales ; que d'autre part l'intestin est un creuset naturel où s'élaborent mille poisons capables de nous intoxiquer : bile, peptones, fermentations multiples, alcoloïdes

(1) Gabriel Viaud : L'empoisonnement du protoplasma. *La réforme alimentaire*, n° 2, 7 février 1902. vol. VI, p. 26.

(voir surtout les travaux de Bouchard). Si l'ingération de viande ajoute ses toxines à cet ensemble déjà redoutable, notre pauvre organisme humain doit accomplir un travail d'élimination qui arrive à surpasser ses forces. Notre foie doit transformer ces toxines que les reins éliminent ensuite ; c'est même grâce à cette fonction du foie que le surplus d'azote provenant de l'abus des viandes est éliminé. Mais cette élimination et la sécrétion exagérée de pepsine et d'acide chlorhydrique nécessitée par le régime carné ne vont pas sans une fatigue organique qui peut devenir chronique et que l'on trouve à l'origine de bien des états morbides ; la résistance de l'organisme s'abaisse ; un terrain est alors prêt pour l'évolution de toutes les maladies microbiennes.

Le régime végétarien réduit à un minimum ces chances d'intoxication cellulaire. La cellule végétale est douée d'une vitalité extraordinairement plus grande que la cellule animale. La digestion plus lente ne nécessite pas pour l'assimilation des substances nutritives une sécrétion aussi intense ; de plus, sa lenteur est pour le végétarien une source d'énergie continue qui lui donne une remarquable endurance. Il est à noter en effet que les sportsmans végétariens ont nettement l'avantage dans les courses de fonds sur leurs concurrents omnivores.

II

Nous avons considéré les bases essentielles du végétarisme du point de vue chimico-physiologique. Examinons maintenant les données végétariennes du point de vue psychologique. Cherchons à quels sentiments, à quels besoins de l'esprit correspond cette doctrine ; l'influence d'une alimentation végétale sur l'esprit humain ; les conséquences de cet état d'esprit dans le milieu social.

Le végétarisme n'a jamais cessé d'être *volontairement* pratiqué par des milliers d'individus ; les végétariens contemporains, qui le présentent avant tout comme une théorie scientifique, prétendent même qu'il est vieux comme l'humanité elle-même, puisqu'ils estiment, se fondant sur des considérations anatomiques discutables, que l'homme primitif fut fruitarien, à l'exemple de ses cousins les grands singes ; puisqu'ils ne se lassent pas de répéter la phrase de Cuvier : « L'homme paraît fait pour se nourrir principalement de fruits, de racines et

d'autres parties succulentes des végétaux. » Quels furent dans la suite des siècles les adeptes *volontaires* du végétarisme? Des religieux, des mystiques, des sages. Ce sont d'abord les moines bouddhistes dont l'ascétisme trouvait son origine à la fois dans le soin de la vie intérieure et dans un débordement d'amour pour toutes les manifestations de la vie ; puis des philosophes : Pythagore, Héraclite, Porphyre qui nous parle de ce grand-prêtre qui mangea pour la première fois la chair des animaux et fut, en châtiment, précipité du haut d'un rocher par ordre de Pygmalion. Viennent ensuite les moines de la Thébaïde, les Pères de l'Église. L'apôtre Mathieu, nous dit saint Clément, « vécut de fruits, de farineux, de glands et de légumes (1). » Saint Jérôme écrit : « L'usage de la chair des animaux fut inconnu jusqu'au déluge ; mais depuis le déluge on nous mit entre les dents les nerfs et le suc puant de la chair... Jésus-Christ, étant venu dans la fin des jours, a remené la fin au commencement, de sorte qu'aujourd'hui il ne nous est pas permis de manger de la chair, selon ce que dit l'Apôtre (2). » (*Rom.*, XIV, 21.) Le végétarisme poussé jusqu'à l'ascétisme le plus cruel est pendant le moyen age et au delà le régime adopté dans les couvents de toute la chrétienté. Aujourd'hui encore il est strictement pratiqué dans certains Ordres réguliers. La plupart des philosophes et des savants, Descartes (3) et Newton, par exemple, ont une tendance très marquée à se nourrir selon les vœux du végétarisme contemporain. De nos jours, quels sont surtout les adeptes du végétarisme ? Si nous en exceptons les malades qui l'acceptent sur l'avis d'un médecin et les médecins qui le préconisent par opinion scientifique, nous trouvons en majorité des idéalistes de toutes sortes : chrétiens, anarchistes, évangélistes, théosophes, philosophes ; des hommes qui ont le souci plus ou moins exclusif de la vie intérieure, et des hommes qui sont, à quelque degré, des mystiques de la vie. Léon Tolstoï et Élysée Reclus ont écrit sur la beauté morale du végétarisme des pages d'une haute sérénité et toutes pénétrées cependant d'une infinie pitié pour tout ce qui vit et souffre. C'est qu'en effet là est le fondement psychologique du végétarisme, fondement qui, au cours des siècles comme de nos jours, lui a amené plus d'adeptes, et des adeptes autrement convaincus que ses données scientifiques. Il est au fond de l'âme humaine un grand désir — plus ou moins précis, plus ou moins conscient — de morale

(1) Saint Clément : *Traité de Pédagogie*, l. II.
(2) Saint Jérôme : *Lettre à Eustoquie en 384.*
(3) Descartes n'était pas absolument végétarien. Mais la viande n'occupait qu'une place très restreinte dans son alimentation.

et de pitié. A notre avis, nous fondant sur l'expérience historique et sur l'analyse psychologique des végétariens que nous avons connus, le végétarisme est avant tout une des manifestations de ce désir humain.

L'alimentation végétale n'est pas sans effet sur la vie mentale. Il y a là un problème psychologique très intéressant sur lequel, malheureusement, nous ne possédons guère que des analyses introspectives alors que des données expérimentales nous seraient si précieuses. Il semble cependant certain que la sensibilité à la douleur et la sensibilité thermique soient plus faibles chez les végétariens que chez les omnivores. Nous croyons que cet apaisement de la sensibilité tient à une double cause : au régime végétal d'une part, et d'autre part à l'endurcissement physique auquel se soumettent la plupart des végétariens. Nous avons pu nous assurer que l'alimentation végétale procure un sommeil calme et réparateur : pour les fatigués, atteints d'insomnie légère, il y a même là un remède préférable aux divers hypnotiques. La fonction essentielle de l'esprit, l'attention, ne semble guère atteinte ni favorisée par le régime végétarien. Nous possédons plusieurs séries de temps de réaction pris sur nous-mêmes alors que nous étions végétariens ; ils ne présentent aucune particularité. Il est vrai que ces expériences, conduites dans un but différent, n'ont pas été assez prolongées.

Mais l'influence de l'alimentation végétale se fait surtout sentir par un sentiment de calme, de sérénité, de possession de soi-même. Laissons parler un végétarien :

« Son influence sur le moral donne au végétarisme un moyen de faciliter la pleine possession de soi-même en rétablissant l'équilibre dans l'organisme désormais pleinement soumis à l'âme. Plus de ces excitations physiques qui rendent si difficiles la douceur, la vertu et même les hautes spéculations intellectuelles ! Il suffit de citer les sages de l'antiquité, les saints du christianisme, les Pères de l'Église, Newton, etc., pour montrer combien il est favorable à l'épanouissement du génie (1). »

Cet enthousiasme d'un adepte n'est pas injustifié. N'exagérons pourtant pas : les excitations physiques sont d'origines multiples. C'est ainsi par exemple que l'état de l'atmosphère a plus encore d'influence sur l'état mental et organique des nerveux que l'alimentation. Le végétarien, tout comme l'omnivore, est soumis aux excitations physiques ; nous en avons connu chez qui un verre de limonade pris à quatre heures produisait l'action « défatigante » qu'une

(1) Brochure citée, page 8.

tasse de thé produit habituellement. Mais cependant le végétarien, réduisant au minimum ces excitations physiques, parvient assez rapidement à la maîtrise de soi-même ; d'où une volonté lente, mais patiente et persévérante, une volonté réellement « tolstoïenne » ; d'où une amabilité constante et une égalité de caractère réellement très agréable dans les relations sociales.

Puisque nous en sommes arrivés aux relations sociales, essayons de dire un mot sur ce que M. Tarde aurait appelé l'*inter-psychologie* du végétarisme, sur ses relations avec le milieu social. L'état d'esprit végétarien est tout de raison, de paix, de travail, de liberté. A quelle confession politique ou religieuse qu'appartiennent ses adeptes, ils trouveront toujours un terrain d'entente dans le pacifisme, dans le vrai libéralisme, dans tous les espoirs de fraternité humaine. Certains pensent même arriver à un résultat social par l'unique transformation des lois de l'hygiène ! Dans la plupart des écrits végétariens, on constate de grands espoirs sociaux attachés aux progrès de l'alimentation rationnelle : vie plus simple, plus économique et plus morale, développement extraordinaire de l'agriculture, retour vers les campagnes. Nous donnerons quelques exemples caractéristiques ; ces lignes de conclusion à l'étude déjà citée de M. A. Deswarte sur le nervosisme moderne :

« La nature alors aura reconquis ses droits. Ce sera le rétablissement de « l'ordre simple et fraternel ». Et la parole de Saint-Simon sera reconnue vraie : « L'âge d'or n'est pas derrière nous, mais devant nous. » L'humanité aura traversé une période de transition, une fièvre de croissance. Elle en sortira purifiée et grandie, avec les conquêtes de l'esprit et du cœur en plus, avec les troubles et les tâtonnements actuels en moins. La civilisation aura retrouvé la nature, leur union sera féconde et bénie. »

Ces phrases du Dr T.-S. Nichols :

« La voie vers la science, vers la vertu, vers l'honneur, vers une bonne position sociale appropriée au caractère et aux capacités de chacun, c'est la tempérance, l'industrie et le perfectionnement de toutes les facultés humaines. Vivez donc avec 60 centimes par jour et gagnez-les ; gagnez autant en plus, que vous pouvez en faire bon usage. Épargnez la santé pour en faire usage. Mangez pour vivre, mais ne vivez plus pour manger, boire, fumer et vous abrutir de toutes façons. Soyez l'homme le plus homme et la femme la plus femme qui puisse être. Tel est le sentier du devoir, de la santé et du vrai bonheur (1). »

(1) *Dr T.-S. Nichols, loc. cit.*, p. 8.

Et cette conclusion de M. Jean Doyen à un article sur le sanatorium Gossmann :

« Comme on voit, la vie s'efforce ici d'être simple, très simple, et de revenir le plus tôt possible à la nature. Elle est la guérison pour les malades. Elle est le réconfort pour les bien portants. On est loin des villes, avec le grand air, avec l'hygiène du corps. Et le soir, quand on s'est saoûlé d'air libre et de soleil, et qu'on s'endort dans sa petite cabane, sous le ciel blanc d'étoiles, on n'est pas sans penser à tout l'avenir des traitements naturels, au grand rôle que ce genre de vie jouera dans les cités futures, car elle apporte à tous et la santé, et la beauté physique, et la beauté morale (1). »

Nous pourrions multiplier les citations. Nous trouverions toujours, en un style généralement simple et clair, ce même souci de la morale, de la beauté individuelles et sociales.

III

Nous devons considérer maintenant les données esthétiques fournies par le végétarisme. Nous le ferons rapidement, cette partie esthétique devant être brève et fournir de simples indications, ou très étendue en généralités philosophiques et disputes d'école.

L'esthétique, souhaitée et favorisée par le végétarisme, est simple, conforme à la nature, assez près de l'idéal grec, en tout opposé aux formes riches et affectées du luxe contemporain. Également éloigné de la barbarie et de l'ascétisme, le végétarisme rêve d'être une expression nouvelle de la beauté, et la conçoit raisonnable, classique, cultivée, naturelle cependant. La femme moderne, au teint rehaussé par les fards, à la poitrine oppressée par le corset, aux pieds mutilés par les escarpins ; l'homme, séché par l'abus du cigare ou gras et congestionné par les excès de table et le manque d'exercice, sont pour l'artiste végétarien un objet de grande mélancolie. Il désire une beauté platonicienne qu'il estime plus humaine, l'alimentation et l'hygiène rationnelle ne pouvant que développer la beauté naturelle à la race. Au bout de peu de temps, toute la graisse qui déformait le gros mangeur de viande disparaît ; les saillies des muscles, les apophyses des gros os se dessinent ; le moindre mouvement fait paraître la souplesse d'un corps que n'alourdit plus une

(1) *Jean Doyen.* Au Sanatorium Gossmann : *La Réforme alimentaire,* vol. V, n° 10, octobre 1901, p. 183.

masse parfois considérable de tissus ennemis. L'usage des larges souliers, des sandales ou de la marche nu-pieds fortifie les pieds, en écarte normalement les doigts, leur donne ces formes délicates et fortes que l'on ne voit plus que dans les campagnes italiennes, hongroises et roumaines. Les muscles des jambes et des bras courent sous la peau ; l'estomac que les excès de boissons ou les troubles nerveux ne dilatent plus retrouve son volume normal, marquant d'une légère courbe entre les côtes et l'abdomen la place de la taille naturelle. L'abandon ou tout au moins la réforme du corset que les végétariens ne se lassent pas (malgré leur peu de succès) de conseiller aux femmes, la pratique des marches à pied, au grand air, donneront aux poitrines la magnificence et la vigueur. Enfin l'alimentation rationnelle supprimant, selon les dires végétariens, les maladies d'estomac, les congestions de la face et les débordements de bile, rendra aux visages ce teint « pétri de lys et de roses » qu'ont célébré les poètes, ou ce ton d'or bruni et cette expression de gravité souriante des bergers du Latium, au temps des fontaines et des bois sacrés. Résumons par un mot cet idéal végétarien en disant qu'il consiste simplement en un harmonieux épanouissement de toutes les parties du corps.

L'action du végétarisme peut aussi se faire sentir dans l'esthétique sociale. Les mets préférés, légumes et fruits, sont beaux de formes et de couleurs ; la fenêtre de la salle à manger est ouverte au moindre rayon de soleil ; des fleurs ornent les meubles, car les végétariens ont le culte des fleurs, cette jeunesse de la nature. De nouvelles habitudes mondaines, un mode de beauté sincère et simple se préciserait certainement si le végétarisme se généralisait, ce qui semble si peu probable. Écoutons, à titre documentaire, ce que dit M. Jean Doyen de la vie au sanatorium Gossmann :

« Je m'attendais à un paradis et je ne me trompais pas trop... Le panorama est unique, magnifique et grandiose. La vue s'étend sur Wilhelmshöhe, enfoui dans les arbres, sur Cassel et sur une quinzaine de villages, dont les toits rouges rient dans la verdure... Au premier étage plusieurs belles chambres claires avec de grandes fenêtres toujours ouvertes. L'ameublement n'est pas partout du meilleur goût dans cette partie. C'est au châlet suisse qu'il faut aller le chercher. Là tout est frais, gentil et gai. L'art nouveau sourit dans ses frises de pivoines, d'iris et de coquelicots. Les meubles y sont clairs et de belles lignes... Mais ce qu'il y a de plus amusant, c'est la petite colonie de cabanes au fond du jardin. Elles ont trois murs de planches, les petites cabanes, tout simplement, et le qua-

trième est absent pour laisser entrer l'air. Ce sont les « Lufthütten ». C'est là que vivent les courageux et les endurcis, nuit et jour, au grand air qui les fortifie. J'ai vécu dans une de ces cabanes. Ses murs étaient d'un vert plaisant à l'œil ; il y avait des poutres apparentes, de gentils ornements, des arbres à la porte et des fleurs sur la table. C'est là que je me suis endormi, tous les soirs, en écoutant les grillons, c'est là que le soleil de 5 heures m'a réveillé tous les matins (1). »

Le sentiment profond d'un mode de beauté propre au végétarisme se dégage de ces lignes. Les causeries et les promenades occuperaient alors la place qu'occupent aujourd'hui les « visites », les thés et les fumeries. L'art des jardins et des parcs, caractéristiques des civilisations accomplies, se renouvellerait, et l'élégance de la marche, charme bien près de se perdre, serait peut-être retrouvé par des végétariennes qui sauraient plaire, même hors de leur salon.

Mais nous n'avons pas à faire des suppositions sur ce que pourraient être les relations sociales « en temps de végétarisme ». Nous nous sommes proposé d'indiquer simplement les données esthétiques fournies par le végétarisme, et notre tâche est remplie.

IV

Resterait à faire la critique systématique du végétarisme. Mais nous en avons signalé au cours de cet article les exagérations et nous en avons fait sentir les erreurs. Nous n'ajouterons que quelques mots ; nous ne nous perdrons pas en querelles minutieuses contre une théorie qui présente comme toute théorie ses imperfections et ses écueils. Qu'il nous suffise de dire, pour terminer, que nous avons été végétarien pendant près de deux années et que nous avons abandonné ce régime pour des raisons d'ordre pratique et social. Au point de vue scientifique, on peut critiquer le végétarisme au point de vue de la chimie physiologique (question des ferments solubles). La haine de certains adeptes contre le simple usage du vin nous semble entre autres parfaitement naïve.

Mais surtout la vie contemporaine comporte des nécessités telles qu'un régime alimentaire exceptionnel est d'une perpétuelle entrave aux multiples occupations qui sollicitent l'activité ou l'intellectualité

(1) *Jean Doyen, loc. cit.*, p. 181-182.

des individus. La vie contemporaine réclame un excès de travail ; le végétarisme l'interdit. Et le végétarisme a tort ; il n'est pas assez confiant dans l'excellence de l'organisme humain qui, lorsqu'il est de bonne hérédité et pendant les années de la maturité recèle d'étonnants trésors de vitalité, sait s'assimiler ce qui lui fait défaut et rejeter ce qui ne lui convient pas. De plus, le végétarisme ne compte pas assez avec notre passé d'omnivores, ni avec la différence des climats. Certains hommes ne peuvent se passer de viande ; certains peuples, soumis à un climat froid, ont besoin de l'excitation du régime carné, quitte à en subir les inconvénients. Les végétariens exagèrent lorsqu'ils menacent de tous les maux les omnivores (qu'ils appellent avec satisfaction carnivores, sinon nécrophages) ; l'expérience journalière nous montre des omnivores tempérants et actifs, jouissant jusqu'à l'âge extrême d'une robuste santé. Les végétariens se trompent lorsqu'ils font — et ils l'ont fait jusqu'ici — de l'alimentation le fondement même d'une hygiène qui veut être à la fois scientifique et philosophique.

Malgré toutes ces restrictions, le végétarisme demeure à notre avis un régime rationnel, un régime de sage, convenant soit à qui n'a pas trop à se soucier des contingences sociales, soit à qui désire rester à l'écart du siècle ; et nous croyons qu'il restera dans nos pays un régime d'exception. Que notre modeste opinion ne décourage pourtant pas les végétariens : il est toujours beau de faire son effort, et nul ne connaît la face voilée de l'avenir.

RAYMOND MEUNIER.

PÉRIODIQUES AMÉRICAINS [1]

THE AMERICAN JOURNAL OF PSYCHOLOGY

XVIe VOLUME. 564 pages. — *1905.*

EXPLICATIONS ET DISCUSSIONS. — Le professeur G.-C. Ferrari signale des omissions importantes dans un article de G. Chiabra sur les tendances de la *psychologie expérimentale en Italie.* (*Amer. Journal of Psychol.*, XV, 515-525. Voir *Revue de Philosophie,* mars 1905, p. 332.) M. Chiabra « a grand tort de parler d'un sujet sur lequel il n'a pas d'information complète » (225-227).

Les critiques faites par G. Whipple des expériences sur la *corrélation* de l'intelligence et du temps de réaction (*Amer. Journal of Psychol.*, XV, 489-498. Voir *Revue de Philosophie,* mars 1905, p. 327), ne sont pas toujours justes. En particulier certaines de ses remarques sur les recherches de C. Spearman ne sont pas fondées. Ce dernier définit sa propre position, et en même temps rectifie plusieurs inexactitudes (228-234).

La question des éléments psychiques est une question pleine d'intérêt. Wundt étant le pionnier de la psychologie contemporaine, sa théorie a naturellement été l'objet de nombreuses critiques et discussions. Mais elle n'a pas toujours été bien comprise. E.-H. Hollands s'efforce de présenter *la vraie doctrine de Wundt sur l'analyse psychologique.* On peut distinguer dans l'activité littéraire de Wundt quatre phases successives. Mais l'étude comparée de ses divers ouvrages et de leurs éditions successives montre que son opinion est restée essentiellement la même. Seule la formule est devenue plus précise. Les éléments psychiques sont les phénomènes les plus simples, capables d'entrer séparément dans l'expérience et pouvant être l'objet spécial de l'attention. Ce n'est pas que les éléments puissent être perçus iso-

(1) De fâcheuses coquilles ont complètement dénaturé le compte rendu de notre collaborateur M. C.-A. Dubray sur le livre de M. Albyon-W. Small paru dans le numéro de mars de la *Revue de Philosophie.*

lés ; mais le même élément peut être perçu dans des « contextes » ou états complexes différents. La hauteur d'un son est un attribut, car elle n'est pas séparable d'une certaine intensité du son. Au contraire, le ton simple est un élément, et peut être séparé de toute autre sensation auditive. De là, l'auteur conclut que deux articles de M. F. Washburn (*Philosophical Review*, XI, 445-462, et XIV, 21-29) attribuent à Wundt des opinions qui ne sont pas réellement les siennes. Ils sont basés sur deux ou trois formules isolées, considérées sans relation avec le système complet de Wundt (499-518).

Sens (odorat et ouïe). — Les expériences de A. Heywood et H.-A. Vortriede ont pour but de déterminer *le pouvoir d'association des odeurs*. Des impressions visuelles et des impressions olfactives étant reçues simultanément, on recherche dans quelle mesure une sensation olfactive subséquente influence la reproduction de l'image. On trouve que la force suggestive ou associative des odeurs n'est pas supérieure à celle des syllabes sans signification, ni à celle des autres sensations. Cette conclusion de laboratoire semble opposée à l'opinion populaire qui attribue aux odeurs un plus grand pouvoir d'association. Il n'en est pas nécessairement ainsi. En effet, dans les circonstances ordinaires de la vie, nous donnons probablement une attention plus grande aux sensations olfactives. Elles sont plus isolées et plus variées que les autres sensations. De plus, le sens de l'odorat se fatigue promptement, et une odeur constamment présente cesse vite d'être perçue. L'attention aux odeurs étant plus vive, les associations qui en résultent doivent être plus fortes (537-541).

Nous ne pouvons que mentionner l'étude de A.-F. Chamberlain sur l'*audition* et les termes qui se rapportent à l'audition chez les peuples primitifs. Il considère successivement la finesse de l'ouïe, la surdité, les expressions concernant l'ouïe, les traditions populaires et la mythologie, l'importance et l'influence de l'ouïe, les bruits et les sons musicaux, et l'onomatopée (119-130).

B.-R. Andrews continue un article commencé l'an dernier (p. 14-56; voir *Revue de Philosophie*, p. 326) sur les *tests auditifs* qui peuvent être appliqués pour déterminer la finesse de l'ouïe. Le quatrième chapitre traite des tests de la capacité musicale (distinction des tons, distinction des accords, rythme, réaction affective). Le cinquième chapitre sur les tests diagnostiques de l'audition comprend : tests du langage, intégrité de l'échelle des sons, détermination de la surdité, différence des deux oreilles pour la perception de la hauteur des sons, tests spéciaux (302-326).

Pour faciliter les expériences sur *les sensations auditives dans un laboratoire élémentaire,* le professeur Max Meyer indique celles qu'il considère les plus pratiques et les plus nécessaires : 1° Accorder un son différentiel avec un diapason ; 2° Accorder un diapason avec un son différentiel, et observer les battements ; 3° Observer les sons différentiels dans des combinaisons aussi nombreuses que possible de deux sons objectifs chacune ; 4° Appliquer la connaissance des sons différentiels au problème d'accorder un harmonium ; 5° Observer les harmoniques et la qualité du son ; 6° Nature du bruit ; production et explication des bruits ; 7° Nombre d'ébranlements nécessaires aux terminaisons du nerf acoustique pour produire une sensation de son (293-301).

Nous devons remettre à plus tard l'article de I.-M. Bentley et G.-H. Sabine : *Une étude de l'analyse des sons.* La première partie seule a été publiée (484-498).

Mouvements (des yeux et du bras). — Deux lois importantes des *mouvements oculaires* ont été formulées : celle de Listing (préférence de la position primaire), et celle de Donder (orientation constante). Les expériences de B. Barnes donnent les résultats suivants : 1° Des expériences par la méthode des images consécutives semblèrent confirmer la loi de Listing. Mais on y trouve deux sources d'erreur : mesures inexactes, et torsion fausse due à la projection sur une surface plane ; 2° Des mesures directes plus exactes montrent que la torsion accompagne toujours la rotation, et lui est proportionnelle ; 3° La loi de Donder semble valide. L'œil a le même degré de torsion dans chaque position, que cette position soit obtenue par un mouvement direct partant de la position primaire, ou par deux mouvements successifs (199-208.)

R.-H. Gault recherche *quelles conditions affectent le maximum de rapidité pour les mouvements volontaires d'extension et de flexion du bras droit.* En règle générale, les mouvements de flexion sont plus rapides que ceux d'extension. Mais, dans les mouvements d'extension, la vitesse est plus constante et les variations moyennes sont moindres. Si l'on permet au bras de prendre un certain mouvement initial d'élan, la rapidité augmente, et la variation moyenne diminue d'autant plus que ce mouvement initial est plus long. Mais, cette règle ne s'applique que dans certaines limites. Essayant successivement un mouvement initial de $0^m,05$, $0^m,03$, $0^m,075$, on trouve que pour un mouvement de $0^m,50$ celui de $0^m,03$ est le plus favorable. La plus grande perte de temps et les plus grandes variations ont lieu dans le premier centimètre, peut-être même dans le premier demi-centimètre du mou-

vement. Chez quelques sujets, l'exercice augmente plus la rapidité des mouvements d'extension que celle des mouvements de flexion. Le mouvement initial contraire ne modifie pas d'une manière régulière la vitesse du mouvement; il est généralement plus grand pour les mouvements de flexion. Sa durée ne semble pas affecter la vitesse du mouvement (357-388).

Effets physiologiques de l'attention. — Le but des expériences de E.-A. Mc C. Gamble est de déterminer la corrélation entre *les changements de l'attention et la respiration thoracique*. Les sujets sont des jeunes filles de collège au nombre de 120, et 50 enfants de quatre à onze ans. Les expériences auxquelles sont soumis les premiers sujets sont : calculs arithmétiques mentaux, exercices de mémoire, audition attentive d'une lecture agréable ou d'une lecture désagréable. Pour les enfants, les expériences sont : arithmétique mentale et conditions agréables ou ennuyeuses. — I. Forme de la respiration : 1° Si la stabilité de l'attention augmente, la longueur de la pause expiratoire tend à devenir plus régulière. Il n'en est pas de même dans toutes les conditions expérimentales pour l'amplitude de la respiration ; 2° La régularité de la pause expiratoire et de l'amplitude de la respiration diminue si la stabilité de l'attention devient moindre ; 3° Une diminution du degré d'attention a pour effets la diminution de la pause expiratoire (excepté dans le cas d'une expectation intense), et la diminution de l'amplitude des mouvements respiratoires (excepté dans les cas de grand plaisir, et, chez les animaux, de crainte extrême) ; 4° Si le degré d'attention tombe au-dessous de l'état normal, la pause expiratoire devient plus courte, et la respiration plus ample qu'à l'état normal. Il en est de même après un effort conscient. — II. Fréquence des mouvements respiratoires : 1° Lorsque l'attention augmente, la respiration est accélérée si, avant la stimulation, elle était au-dessous de la moyenne normale. Le changement est moindre, et la respiration peut même être retardée, si elle était auparavant au-dessus de la moyenne normale. Il faut excepter le cas d'une attention très stable avec conscience de tension mentale. Cette condition tend toujours à accélérer la respiration ; 2° Lorsque l'attention tombe au-dessous du degré normal, ou lorsqu'elle tombe subitement après un grand effort, la respiration devient plus rapide ; 3° Après la stimulation, la respiration tend à revenir à l'état qui existait auparavant, à moins que l'état affectif ne continue (261-292).

Les changements physiologiques sont-ils une expression fidèle et constante des sentiments et de l'attention? La méthode d'expression s'applique-t-elle validement à l'étude de l'attention? Telle est la ques-

tion que se pose H.-C. Stevens dans son *étude pléthysmographique de l'attention*. Il répond que la méthode d'expression a échoué. L'espoir qu'avait conçu Lehmann de se servir du pléthysmographe comme d'un psychoscope manifestant les sentiments et l'attention est extravagant et téméraire. Les expériences sont les suivantes : 1° Attention à des excitants visuels (disque de Masson, images consécutives, rayons d'un cercle sans ou avec un intérêt intrinsèque spécial, questions de philosophie) ; 2° Attention à des excitants auditifs (sons différentiels, tic-tac d'une montre qu'on éloigne d'abord pour la rapprocher ensuite ou *vice versa*, cessation d'un son, battements) ; 3° Attention à des excitants tactiles (points froids, minimum de pression, dimensions de petits cylindres de verre) ; 4° Attention à des idées (multiplication de nombres) ; 5° Attitudes (indifférentes, actives, affectives) ; 6° Expériences diverses. — La comparaison des résultats avec ceux obtenus par d'autres psychologues montre que ni les changements dans la vitesse du pouls ou des mouvements respiratoires, ni les changements de volume ne sont l'expression de l'attention. Les changements dans la rapidité du pouls et de la respiration sont produits par la sensation. Tout stimulus sensoriel tend à produire une diminution de volume (probablement en proportion avec son intensité). Seule l'inhibition de la respiration est un signe de l'attention active (409-483).

Rêves. Illusions. — Un article par J.-R. Jewell, sur *la psychologie des rêves*, est basé sur plus de 2,000 rêves de 800 personnes environ. Nous en résumons les conclusions principales. La suggestion peut empêcher les rêves. Les saisons, le jour de la semaine, le mois, ne semblent pas avoir d'influence sur les rêves. L'âge de puberté et le commencement de l'adolescence sont les périodes de la vie les plus favorables aux rêves. Les rêves diffèrent selon l'âge, la localité et probablement la nationalité. Exercer une activité motrice en rêve, et rêver aux événements qui ont produit une forte émotion peu de temps après qu'ils sont passés, sont caractéristiques de l'enfance. A l'âge adulte, plus un événement a d'importance pour l'individu, plus le temps qui s'écoule avant son apparition dans les rêves est long. Les rêves regardés communément comme prémonitoires sont susceptibles d'explication rationnelle ; il n'y a que peu d'exceptions. Pendant le rêve, le jugement s'exerce parfois logiquement. Il est commun de prendre les rêves pour la réalité ; il arrive cependant qu'on se rende compte de l'état de rêve. Les rêves ont sur la vie réelle plus d'influence qu'on ne leur attribue ordinairement. Il est important de prévenir les enfants contre les craintes morbides que le rêve peut

causer. L'esprit n'a point, à l'état de veille, de fonctions qui ne puissent se trouver dans le rêve (1-34).

Un cas d'écriture symbolique avec des illusions séniles est rapporté par A.-L. Gesell. L'individu en question, âgé de près de soixante-dix ans, a été élevé dans un milieu essentiellement religieux. Il se croit maintenant inspiré; et, en moins de deux ans, a écrit une dizaine de volumes formant un total de 1,000 pages environ. Plusieurs spécimens de ces pages sont reproduits et expliqués. Quelques mots, tout au plus quelques phrases, sont écrits sur la page. Le reste est rempli de lignes, de dessins et de caractères « symboliques » (519-536).

Esthétique. — Dans le but de se mettre personnellement au courant de quelques problèmes touchant le comique, et de voir si leur solution était possible par les méthodes psychologiques ordinaires, L.-J. Martin a fait des expériences rapportées dans un premier article sur *la psychologie de l'esthétique*. Trois méthodes sont suivies : introspection sans direction, expérimentation, introspection dirigée à l'aide d'un questionnaire. Les gravures comiques avaient été pour la plupart prises dans les journaux. — I. La première méthode montre que le jugement dépend en partie des conditions physiques et mentales du sujet. Si les images sont présentées en séries, la suggestion exerce une influence importante. La même image comique devient indifférente et même désagréable, si elle est examinée pendant une durée continue trop longue. — II. Les expériences sont distribuées en six groupes : 1° Méthode d'impression avec des séries de jugements (examen des mêmes images quinze secondes chaque jour; examen de la même image jusqu'à changement de l'impression subjective; effets de la fatigue, des conditions de l'organisme, et accumulation du caractère comique); 2° Méthode des différences constantes selon la position relative des images comparées, et les changements dans l'ordre de leur succession; 3° Méthode des moyennes pour déterminer les jugements sur les degrés du comique, l'influence d'une image précédente, du rire, etc.; 4° Méthode de choix; 5° Méthode de variations graduelles, les proportions des images changeant petit à petit; 6° Méthode d'expression (étude des tracés respiratoires et sphygmographiques). Voici les principaux résultats de ces expériences. L'impression comique d'une image diminue d'un moment à l'autre dans la même expérience, et d'un jour à l'autre dans les expériences successives. La rapidité de cette diminution dépend, au moins en partie, de la complexité des détails. Plusieurs circonstances aident l'effet comique : addition de nouvelles images aux anciennes, rire forcé ou spontané, certaines boissons, santé, gaieté, posture sans rigidité,

intervalle plus grand entre les expositions d'une classe d'images. La durée du temps d'exposition, l'ordre des images, leur position relative, ont une influence plus ou moins marquée sur le jugement. Une image triste ou comique modifie le jugement porté sur les images présentées ensuite. L'effet comique est augmenté par la présence sur l'image d'un visage souriant ou d'un visage triste, par l'agrandissement de l'image et par sa motion. Lorsque le sujet regarde des images comiques ou écoute des bons mots, la respiration et le pouls deviennent plus rapides. — III. L'introspection dirigée à l'aide d'un questionnaire conduit aux conclusions suivantes. Souvent la source du comique est dans un détail; parfois cependant elle est dans la conception de l'ensemble. Le rire imitatif, les mouvements musculaires, les sensations organiques ont une influence considérable. L'association fait trouver comiques des objets qui ne le sont pas en eux-mêmes; elle fixe l'impression d'une manière plus durable. Quelque nouveauté semble être un élément essentiel du comique. L'expérience complexe du comique peut renfermer des éléments pénibles (sympathie, pitié, dégoût, ressentiment) qui se subordonnent, et dont le résultat final est un sentiment de plaisir qui augmente l'effet comique final. La nouveauté, la surprise, le contraste, la contradiction, semblent être de grande importance dans le sentiment du comique (35-118).

Évolution, progrès, éducation. — Signalons d'abord l'étude de E. Conradi sur le *chant des moineaux élevés avec des canaris*. Ces expériences, encore incomplètes, montrent que les jeunes moineaux apprennent assez rapidement le cri d'appel des canaris, et imitent leur chant. Les éloigne-t-on des canaris, et les place-t-on avec d'autres moineaux, ils oublient promptement ce qu'ils ont appris, et imitent les moineaux. Ils conservent cependant une plus grande facilité pour apprendre de nouveau les chants des canaris (190-198).

Le système nerveux garde *la mémoire d'un acte complexe*. Après un intervalle de près de deux ans, la dextérité acquise pour jongler avec deux ou trois balles ne semble pas avoir diminué. Telle est la conclusion de E.-J. Swift qui supplémente un article publié en 1903. Les expériences furent reprises avec les mêmes sujets et dans les mêmes circonstances que la première fois. Les résultats furent non seulement aussi bons, mais en général meilleurs qu'ils n'avaient été. Les muscles cependant se fatiguèrent beaucoup plus rapidement (131-133).

Les opérations arithmétiques simples, *compter et additionner*, sont l'objet des expériences de L.-D. Arnett. Ces expériences sont :

1° Compter *a)* des objets visibles, et déterminer l'effet des changements de distance par rapport au sujet et des changements dans le mode de computation ; *b)* des bruits secs ou « tacs » produits par deux pendules, et ne se suivant pas à intervalles égaux; 2° Additionner *a)* des colonnes de chiffres; *b)* des combinaisons spéciales de chiffres. On rapporte la méthode de chaque sujet, la rapidité, les erreurs, les progrès, etc. (327-336).

Dans un article sur *la précocité et la prématuration,* L.-M. Terman indique plusieurs défauts de notre système d'éducation. Le défaut central est la tendance à abréger la durée de la formation. La période d'enfance est une période de préparation, et elle est d'autant plus longue que le but à atteindre est plus élevé. Il en est ainsi naturellement pour les diverses espèces d'animaux et pour les diverses races humaines. Dans l'éducation même, on peut observer que des progrès très rapides au début s'arrêtent promptement, et donnent des résultats moins satisfaisants et moins stables que des progrès plus lents. Il est déplorable que notre système d'éducation cherche à abréger l'apprentissage de la vie. On veut donner à l'enfant les vues coordonnées, logiques et méthodiques qui ne sont point proportionnées à son âge et qu'il ne peut encore comprendre. De là le surmenage, l'étiolement de l'intelligence, des troubles organiques et mentaux souvent irrémédiables. D'où vient que la criminalité juvénile augmente ? En grande partie de ce qu'on s'attache à instruire plutôt qu'à former l'enfant. On fait trop attention à l'enveloppe extérieure, pas assez à ce qu'elle renferme. On s'occupe trop de l'intelligence, et on néglige la formation du caractère, des instincts, des émotions, qui sont les ressorts de l'action. A cette cause il faut encore ajouter l'évolution industrielle, l'attraction des grandes villes, l'absence de la vie de famille. L'éducation religieuse aussi est mal comprise. Avant que les sentiments altruistes soient éveillés dans l'enfant, on lui enseigne une religion basée sur l'amour et la sympathie. En lui enseignant trop tôt des dogmes raisonnés, on le conduit au doute. Une précocité excessive est généralement restreinte à une seule faculté et se produit au détriment des autres facultés. Le résultat est un manque d'équilibre mental. De plus, elle est habituellement accompagnée de diverses affections nerveuses. Enfin nous avons la précocité sexuelle. Outre les cas authentiques de précocité anormale, on en trouve bon nombre d'exemples chez des individus de constitution forte et saine. Parmi leurs causes générales, il faut signaler l'activité et les dangers de la ville, les excitations sexuelles, la séparation trop stricte et trop radicale des enfants

de sexe différent, l'influence du climat, de la nourriture, de l'habillement, les lectures et les occupations. L'auteur conclut que l'objet principal de l'éducation devrait être de retarder plutôt que de hâter la maturité mentale (145-183).

Quelle est chez l'homme *l'importance de la main pour l'évolution de l'esprit*. Telle est la question à laquelle R. Macdougall essaie de répondre. Il n'est pas douteux qu'il existe une certaine corrélation des qualités mentales avec certains caractères anatomiques. L'esprit et le corps ne doivent point être séparés. Le corps n'est pas plus l'instrument de l'esprit que l'esprit n'est l'instrument du corps. Au système nerveux central on attribue généralement une part plus grande dans les fonctions mentales. En est-il bien ainsi ? Les objets extérieurs fournissent à l'organisme ce dont il a besoin. De là une foule de réactions qui, pour être utiles, doivent être sélectives, et, par suite, être sous le contrôle des sens. Dans toute sensation sélective, sensation et mouvement sont inséparablement unis. La fonction du système nerveux est de faciliter ces réactions. Le système nerveux est un système de conduction entre le point de stimulation et le mécanisme de réaction. Si cependant on insiste pour distinguer les éléments de ce système unique, système à la fois de sensation et de mouvement, il faut admettre que « l'évolution de l'intelligence dépend de l'élaboration des mécanismes périphériques, plutôt que des processus centraux. Ceux-là, en effet, nous donnent les matériaux et les conditions de développement ; ceux-ci ont pour fonction la coordination et la transformation des matériaux ainsi obtenus. » De tous ces mécanismes périphériques, la main est le plus important. Successivement organe de locomotion, de support, de suspension, de préhension, il a conservé des formes et des aptitudes diverses dans les différentes espèces animales. Pour l'homme, la valeur de ses services dépend surtout de sa délicatesse, de son adaptabilité comme organe de perception, de la promptitude, l'exactitude, la délicatesse de ses mouvements. Le perfectionnement de la main est important pour le développement de l'intelligence, puisque l'élaboration de la perception dépend des réactions motrices. Pour un être purement sensitif et incapable de réactions motrices, le monde ne serait qu'une fantasmagorie de sensations, un rêve. La main est donc très utile comme organe de sensation, et comme auxiliaire dans l'interprétation des autres données sensibles. Elle a besoin d'une adaptation externe pour le contact avec les objets extérieurs et d'une adaptation interne pour les sensations motrices (232-242).

Pour déterminer *la place des images et de la mémoire parmi les*

fonctions mentales, F. Kuhlmann examine d'abord leur relation avec la faculté d'apprendre, puis leur rôle dans la vie humaine. L'éducation de la race consiste dans son adaptation au milieu. C'est une évolution naturelle, une « mémoire organique », et l'hérédité y joue un rôle important. Cette éducation se produit sans l'aide de la conscience. Chez l'individu, on ne voit pas que la conscience soit nécessaire pour apprendre. Théoriquement, une explication physiologique ou mécanique est au moins concevable. L'individu conscient ne fait pas toujours usage de l'expérience consciente. L'éducation des muscles involontaires, du grand sympathique, des organes de digestion, sécrétion, respiration, etc., se fait sans la conscience. Tout au plus la volonté peut-elle, dans certains cas, inhiber la série des mouvements. Le progrès dépend d'une adaptation organique inconsciente. De plus, dans bon nombre d'acquisitions, la conscience présente seule détermine l'impulsion et la réaction, sans aucune influence de l'image. L'image permet de rappeler le passé et de préparer l'avenir, et par là contribue au progrès. Quel est maintenant son rôle dans la vie humaine ? L'homme ne profite pas seulement de sa propre expérience, mais aussi de celle des autres hommes. Par le langage, il va au-delà des limites étroites de son propre passé et de sa propre conscience. L'influence des images personnelles se réduit à peu de chose quand on la compare à celle du langage. Nos données sensibles immédiates sont peu nombreuses et très imparfaites. La science les complète et les supplémente par l'inférence et le raisonnement. Par la science, l'homme peut utiliser les forces de la nature. Mais la vie n'a pas seulement cet aspect utilitaire. Dans les actions ordinaires, l'individu ne cherche pas à être scientifique, ni à diriger sa conduite consciemment d'après l'expérience passée. L'homme agit assez rarement sous la dictée immédiate de la raison. La mémoire elle-même, malgré son utilité, est moins importante que la faculté de sélection, c'est-à-dire la rétention des images utiles, et l'oubli de celles qui n'ont point d'intérêt. C'est la vie entière de l'individu plutôt que la raison seule qui fait ce choix. Même pour ce qu'elle conserve, la mémoire est bien imparfaite et sujette à bien des illusions. Enfin, le passé, alors même qu'il n'est pas conservé dans la mémoire consciente, exerce néanmoins une influence notable sur la vie. « Il est plus important d'avoir un bon passé que d'être capable de se le rappeler » (337-356).

Questions plus générales de psychologie. — A propos du *parallélisme psychophysique*, E. Montgomery montre que le dualisme et l'opposition de l'esprit et du corps ne sont pas fondés. Les faits de conscience sont la propriété exclusive du sujet, mais tout observateur

peut prendre connaissance de l'organisme. Le corps est un contenu passager de la conscience ; c'est un élément psychique. Il n'y a donc point de dualisme de l'esprit et du corps; tous deux sont des phénomènes conscients. Ces phénomènes, sans force, sans pouvoir, évanescents, supposent un sujet réel, actif, doué de pouvoir, extraconscient, qui se révèle à nous sous des symboles conscients (184-189).

Le professeur E.-B. Titchener indique *les problèmes de la psychologie expérimentale*. Le terme psychologie expérimentale s'applique à deux classes distinctes de problèmes et d'expériences. L'expérience psychologique a pour but de donner, par l'introspection, une connaissance des processus et de la formation d'un état de conscience. L'expérience psychophysique a pour objet une détermination numérique du temps, du mode et des conditions de variation d'un état de conscience. L'auteur considère ici la psychologie expérimentale dans son sens strict, c'est-à-dire l'étude de la conscience humaine, adulte et normale. Il se propose de formuler les problèmes qui demandent une attention plus spéciale et plus immédiate. 1° Parmi les sensations, les sensations organiques ont une grande influence sur la vie affective, les jugements, le mécanisme de la mémoire et de la reconnaissance. Leur nature nous est à peu près complètement inconnue. C'est donc un problème dont la solution est urgente. Quant aux autres problèmes, il faut continuer le travail commencé, vérifier les résultats déjà obtenus et les compléter ; 2° Les problèmes de la vie affective ont été trop peu étudiés. Les faits sont peu nombreux, les lois incertaines, les méthodes parfois défectueuses. Presque tout doit être recommencé par la base ; 3° Beaucoup reste à faire dans la question si importante de l'attention. Malgré les recherches et les progrès réalisés, la question est encore à l'état problématique ; 4° Presque tous les problèmes se rapportant à la perception sont à compléter. Le terme perception lui-même est vague et abstrait ; il est nécessaire de le remplacer par un certain nombre de termes plus concrets ; 5° Pour la reconnaissance, la mémoire et l'association, le travail commencé devra être complété. Il faut distinguer trois points de vue et trois méthodes : l'analyse et l'explication psychologiques, l'application pratique et les déterminations psychophysiques. Ces trois méthodes sont utiles et se complètent. La méthode psychologique aura l'avantage d'aider à résoudre les problèmes de la subconscience ; 6° La conscience de l'action est très complexe, et il est nécessaire de prendre comme objets d'expériences les mouvements les plus simples, et de soumettre l'action à une analyse introspective détaillée ; 7° Le

terme imagination est trop abstrait et trop vague. Même les problèmes fondamentaux sur les qualités des images et leurs différences sont encore à résoudre; 8° Les formations affectives plus complexes dépendent de la psychologie des sentiments; 9° Nous avons trois sources d'information pour les opérations supérieures de l'intelligence : les expériences directes, les résultats indirects d'expériences sur les sensations, et la psychologie des peuples. La seconde semble très importante; 10° Enfin, le dernier problème est celui de la conscience, sa nature et ses conditions. Mais nous ne sommes pas encore prêts à le résoudre définitivement. Nous ne pouvons en proposer que des solutions incomplètes et provisoires. Dans toutes ces recherches, nous devons nous rappeler que la méthode fondamentale est la méthode d'analyse introspective lorsqu'il s'agit de la conscience adulte et normale. La psychophysique ne doit jamais la faire oublier, et ses méthodes doivent aider les méthodes de la psychologie proprement dite (208-224).

C.-A. DUBRAY,
Washington, D. C.

SOMMAIRE DES REVUES

Annales médico-psychologiques, 64e année.

N° 2 (Mars-Avril 1906). — Nina-Rodrigues : La psychose polynévritique et le béribéri (177-205). — Bessière : Les stéréotypies démentielles (206-213). — Gimbal : Les incendiaires (*suite*) (214-228). — Lucien Lagriffe : Considérations sur quelques degrés de la responsabilité (229-242). — S. Lazo : La psychiatrie moderne et l'œuvre du professeur Kræpelin (243-257).

Archives de Psychologie, tome V.

N° 19 (Janvier 1906). — H. Ibinden : Conception psychologique du nervosisme (185-244). — M. C. Schuyten : Sur la validité de l'enseignement intuitif primaire (245-253). — Ed. Claparède : A propos de la lune à l'horizon (254-257).

Bulletin de l'Institut général psychologique.

N° 6 (1905). — A. Ménégaux : Le laboratoire maritime de Wimereux (459-486). — Dr Paul Sollier : Un cas de Médiumnité délirante (487-496). — Dr G. Cesare Ferrari : Le Ve congrès international de psychologie (497-542).

Revue de l'Hypnotisme, 20e année.

N° 9 (Mars 1906). — Numéro consacré à la mémoire du Dr Liébeault.

(Avril 1906). — Dr P. Magnin : Psychothérapie et hypnotisme (290-301). — Dr Binet-Sanglé : Les religieux de Port-Royal (*fin*) (302-304). — Dr Witry : Les grands exorcismes du XIXe siècle (*fin*) (305-306). — Dr Bérillon : Des anesthésiques (307-308). — Dr P. Farez : Lumière colorée et hypnocyanotrope (308-309).

Revue de Métaphysique et de Morale.

F. Lachelier : La proposition et le syllogisme (135-164). — G. Belot : En quête d'une morale positive (*fin*) (165-195). — Mario Pieri : Sur la compatibilité des axiomes de l'arithmétique (196-207). — *Discussions :* L. Couturat : Pour la logistique (208-250). — *Questions pratiques :* C. Bouglé : Note sur les origines chrétiennes du solidarisme (251-264).

Revue néo-scolastique, 11e année.

N° 1 (Février 1906). — Edg. Janssens : Un problème pascalien. Le plan de l'Apologie (*suite*) (5-17). — G. Ysselmuiden : L'induction baconienne (18-31). — Fr.-A. de Poulpiquet : Le point central de la controverse sur la distinction de l'essence et de l'existence (32-48). — Simon Deploige : Le conflit de la Morale et de la Sociologie (*suite*) (49-79). — G. Legrand : Le plaisir du roman (80-85).

Revue de Psychiatrie, 5e série, 10e année, tome X.

N° 3 (Mars 1906). — Dr H. Colin : Les asiles d'aliénés de la Seine et leur population (89-98). — Dr Levassort : L'Ivresse pseudo-rabique (99-106). — Dr Ladame : Lettre de Suisse (107-110).

Revue scientifique, 5e série, tome V.

(24 Février 1906). — S. Leduc : Les lois de la biogénèse (225-229). — J. Thoulet : Le levé et la construction des cartes bathymétriques et lithologiques sous-

marines (229-232). — E. Coustet : Le développement photographique en lumière actinique (232-234).

5e série, tome V.

(3 Mars 1906.) — La Revue : La Réforme des Etudes médicales (257-261). — Dr Decroly : Quelques considérations sur la psychologie et la pédagogie de la lecture (261-265). — S. Leduc : Les lois de la biogénèse (265-269). — J. Jaubert : Les installations hydro-électriques (269-271).

5e série, tome V.

(10 Mars 1906.) — G. Pouchet : Conditions dans lesquelles peuvent se produire les accidents de la chloroformisation (289-293). — Dr Decroly : Quelques considérations sur la psychologie et la pédagogie de la lecture (293-298). — J. Derome : L'épuration biologique et chimique des eaux d'égout (298-301).

5e série, tome V.

(17 Mars 1906.) — B. Brunhes : Études sur la déperdition de l'électricité en montagne (321-326). — C.-L. Gatin : Les organes de sensation lumineuse des végétaux (326-331). — G. Trélat : L'hygiène à l'école spéciale d'architecture (331-337).

5e série, tome V.

(24 Mars 1906.) — J. Tissot : Les causes des accidents de l'anesthénie chloroformique et les moyens de les éviter (353-357). — B. Brunhes : Études sur la déperdition de l'électricité en montagne (357-362). — Dr Bongrand : La valeur de l'expérimentation sur l'homme en pathologie expérimentale (362-365).

5e série, tome V.

(31 Mars 1906.) — Dr Remlinger : Le rôle de la souris et du rat dans la propagation de la rage (385-388). — Dr Bridou : L'échelle des sentiments (388-395). — P. Razoos : Les mesures préventives centre le grisou (395-398).

Revue thomiste, 16e année.

N° 1 (Mars-Avril 1906). — Th. Coconnier : Ce qu'est la charité d'après saint Thomas (*deuxième article*) (5-30). — Maurice de Baets : Quelle question le Concile de Trente a entendu trancher touchant l'institution des Sacrements par le Christ (31-47). — R. P. Ed. Hugon : De l'état des âmes séparées (48-68). — R. P. René Hedde : La théorie physique (69-90). — M. Th. Fègues : Cri d'alarme (91-101).

Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques, 66e année.

(Mars 1906). — Émile Boutroux : L'expérience religieuse selon William James (357-372). — Émile Worms : Les vicissitudes de la puissance paternelle (400-438).

Archiv für die Gesamte Psychologie.

Mars 1906. — I. *Articles originaux :* Théodore Lipps : Sur les « sentiments d'appréciations ». — Dr Kurt Geissler : Sentiment de la personnalité, sensation, être et conscience. — Jacob Segal : Contribution à l'esthétique expérimentale. I. De l'agrément des simples formes spatiales. — Prof. Zielinski : Le rythme de la prose romaine et ses fondements psychologiques. — II. *Comptes rendus* très nombreux d'ouvrages de psychologie allemands, anglais, français.

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods. Vol. III.

N° 6 (15 March 1906). — J. Dashiell Stoops : The Moral individual (141-148). — J.-M. Duncan : On « Feeling » (149-150).

The Hibbert Journal. Vol. IV.

N° 3 (April 1906). — Dom Cuthbert Butler, M. A. : Is the religion of the spirit

a Working religion for Mankind (481-502) ? — J. Estlin Carpenter, M. A. : How Japanese Buddhism appeals to a Christian Theist (503-526). — E.-S. Drown : Does Christian Belief require Metaphysics ? (527-539). — H. Jones, L. L. D. : The Working Faith of the Social Reformer (540-549). — Ed. Gardner : Ste Catherine of Siend (570-589). — The Rev. W. Jones-Davies : The Laws and Limits of Development in Christian Doctrine (590-605). — *The Author of Pro Christo et Ecclesia :* The Salvation of the Body by Faith (606-623). — T.-W. Rolleston : The Ressurrection : A. Laymen's Dialogue (624-641). — Sir Oliver Lodge : Christianity and Science (642-659).

The Philosophical Review. Vol. XV.

N° 2 (Mars 1906). — G. Dewey : Beliefs and Realities (113-129). — F. Thilly : Psychology, Natural Science and Philosophy (130-144). — H.-H. Bawden : Evolution and the Absolute (145-156). — Proceedings of the Fifth Meeting of the American Philosophical Association (157-181). — A.-W. Moore : Discussion : Experience and Subjectivism (182-186). — Reviews of Books (187-209). — Notices of New Books (210-222). — Summaries of Articles (223-236). — Notes (237-240).

The Psychological Review. Vol. XIII.

N° 2 (Mars 1906). — M. W. Calkins : A Reconciliation between Structural and Functional Psychology (61-80). — G. M. Stratton : Symmetry, Linear Illusions, and the Movements of the Eye (81-96). — R. Mac Dougall : On Secondary Bias in Objective Judgments (97-120). — J. E. Boodin : Mind as Instinct (121-139).

Rivista Filosofica. Anno VII. Vol. IX.

Fasc. 1 (Gennaio-Febbraio). — C. Cantoni : Sull' Idealismo Critico. Saggio di una difesa del sapere volgare (3-23). — B. Varisco : Fisica e Filosofia (24-61). — G. Vailati : La teoria del definire e del classificare in Platone e i rapporti di essa colla teoria delle idee (62-73). — A. Pagano : La Sociologia e l'integramento secondario e superiore (*fine*) (74-89). — A. Faggi : A proposito di una Theoria Epicurea (90-93).

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — PHILOSOPHIE

LES LIMITES DE LA BIOLOGIE, par J. Grasset, 1 vol. in-18 de xxiii-204 pages, troisième édition augmentée d'une Préface par Paul Bourget, Paris, Alcan, 1906.

La troisième édition de ce livre — qui est la meilleure preuve de son succès — ne diffère pas des première et deuxième éditions. M. Grasset s'est contenté d'ajouter quelques notes et une table alphabétique des auteurs cités. La préface de la deuxième édition est en appendice à la fin du volume.

Comme la *Revue de Philosophie* a déjà rendu compte des *Limites de la Biologie* (1), il reste seulement à faire connaître la préface de M. Paul Bourget.

Malgré son titre modeste et technique, le caractère sévèrement professionnel de ses aînés, l'éloignement de Paris de son auteur, ce petit livre est parvenu à intéresser le grand public, à être passionnément lu et discuté. M. Bourget attribue son très vif succès, moins à la vigueur de la doctrine, à la richesse de la documentation, à la lucidité de l'analyse, qu'à la façon saisissante dont il résout le problème de la valeur de la Science.

On peut faire remonter ce problème aux environs de 1850. Jusque-là le mot de Science s'opposait communément à l'Art et à la Littérature. Comte, Renan, Taine et bien d'autres se demandèrent s'il ne serait pas possible de traiter la Littérature et la Religion d'après les méthodes auxquelles les sciences devaient leurs rapides et indiscutables progrès. Plus tard, Zola intitula une suite de récits : *Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le second Empire;* il entreprit une étude sur le « Roman expérimental ». Mettre les méthodes expérimentales au service de leurs idées, telle fut aussi l'ambition de Marx, de Spencer, de Gambetta. Les poètes eux-mêmes eurent cette ambi-

(1) T. III, p. 266.

tion, témoin un Leconte de Lisle et un Sully-Prudhomme. — Cette tentative de tout soumettre aux procédés de la science, que M. Paul Bourget résume en deux pages, M. Michel Salomon nous l'a racontée dans son beau volume : *L'Esprit du Temps*. Il y décrit avec une grande précision de pensée et dans une forme toujours impeccable l'alliance des sciences avec la Philosophie, la Littérature, l'Art, les Mœurs et la Religion. — M. Paul Bourget montre que cet effort a avorté. Les pages les plus contestables et les plus révélatrices d'une illusion subjective chez les Taine et les Renan, les Zola et les Sully-Prudhomme, les Spencer et les Karl Marx sont précisément celles auxquelles ils ont essayé de donner la valeur la plus délibérément scientifique. Aussi la tentation est-elle bien pressante de conclure que la Science a fait banqueroute, non dans son propre domaine, mais dans ceux de l'Art, de la Littérature, de la Morale et de la Politique. M. Bourget aurait pu ajouter que d'excellents esprits pensent aussi que ses méthodes appliquées à la Philosophie sont au moins insuffisantes. Le livre de M. Duhem sur la *Théorie physique* paru dans la *Bibliothèque de Philosophie expérimentale* doit être lu par tout esprit qui veut se tenir au courant des rapports des sciences avec la Philosophie et de la portée de la Science en général (1).

Le livre de M. Grasset doit sa grande originalité, d'après M. Bourget, à l'analyse supérieurement menée des raisons qui nécessitaient l'apparent insuccès des méthodes scientifiques et à la démonstration que cet insuccès ne prouve rien contre l'application de la Science à des domaines nouveaux. La Science doit subordonner ses procédés de recherche à la nature propre de la réalité qu'elle étudie ; si elle a des moyens communs d'investigation, elle doit en avoir aussi de particuliers. Or, cette règle n'a pas été suivie dans les travaux dont l'insuccès a fait conclure à la banqueroute de la science. On a eu le tort de confondre la Science avec une science très particulière, avec la biologie. On a cherché à ramener tous les phénomènes psychologiques à des phénomènes organiques. M. Grasset, spécialiste, biologiste professionnel, s'inscrit en faux contre cette identité prétendue. Il veut que le biologiste raisonne en biologiste, le mathématicien en mathématicien, le philosophe en philosophe, et le théologien en théologien. *Nec ancilla, nec domina,* telle est la formule qui convient à la biologie et aux sciences particulières ; chaque science a son objet propre et sa méthode. M. Grasset revendique dans tout son livre l'autonomie de la biologie, mais il en détermine aussi les limites.

(1) Chez Chevalier et Rivière, Paris, 1906.

Certains ont voulu voir dans ce livre une sorte de pamphlet contre la Science. « On s'afflige d'apprendre, dit un de ses détracteurs, qu'un clinicien de la valeur de M. Grasset est clérical. O la terrible folie ! » En réalité, ces quelques pages sont un plaidoyer en faveur de la méthode scientifique par excellence, qui consiste dans la soumission de l'intelligence au fait. M. Bourget estime que cette conception de la Science a conduit M. Grasset à un traditionalisme qui fut aussi celui de Taine dans les *Origines de la France contemporaine*, et de Renan dans la *Réforme intellectuelle et morale*. Il n'y a pas d'antinomie nécessaire entre la Tradition et la Science, quoi qu'en disent les innombrables « pense-petit » de l'anticléricalisme. En certains domaines, la Tradition n'est souvent que la mise en œuvre instinctive des lois de la nature. C'est en tenant compte de la Tradition qu'une Société se développe ; la traiter *a priori* d'après des principes abstraits, revient à la tuer. Ces principes auront beau être scientifiques, leur application sera antiscientifique.

Rivarol avait raison de dire : *res eodem modo conservantur quo generantur*.

M. Bourget admet avec M. Grasset la nécessité, pour l'existence même de la civilisation, des pratiques traditionnelles qui représentent l'élément vital par excellence, l'Inconscient, et des méthodes positives qui représentent plus particulièrement le Rationnel, le Conscient. « Une humanité qui voudrait se comprendre toute, systématiser toute son activité, penser tous ses modes d'être, irait au rebours de la nature. Elle dépérirait dans une décomposition intellectuelle dont le conflit des doctrines nous donne par avance une image, quand il s'agit de formuler une hypothèse sur des problèmes tels que l'origine de la vie ou simplement l'organisation du travail ou du capital. D'autre part, une humanité qui prétendrait s'emprisonner dans les conceptions héréditaires sur les points où les méthodes expérimentales ont renouvelé les idées, irait, elle aussi, contre la nature. Elle dépérirait dans cette routine où certaines civilisations d'Orient demeurent ankylosées. Il y a là une difficulté qui se retrouve, sous vingt formes diverses, dans toutes les discussions d'aujourd'hui. Elle est au fond du problème de l'Éducation, comme au fond de celui de la Politique. C'est à elle que se heurtent les utopistes du socialisme et ces autres utopistes plus dangereux peut-être qui, dans l'Église même, ont tenté d'introduire l'anarchie, toujours sous le prétexte de Science et de renouvellement. A tous ceux-là, le petit livre de M. Grasset apporterait, s'ils voulaient en accepter l'enseignement, la solution la plus lumineuse d'une équivoque qui dérive,

comme tant d'autres, d'une inexactitude dans la traduction d'un mot, celui de *Science.* »

La formule qui pourrait résumer le pensée de M. Bourget paraît être celle-ci : Tradition-Progrès.

E. P.

LE HASARD, SA LOI ET SES CONSÉQUENCES DANS LES SCIENCES ET EN PHILOSOPHIE, suivi d'un **ESSAI SUR LA MÉTEMPSYCOSE,** considérée au point de vue de la biologie et du magnétisme physiologique, par P.-Camille Revel, 1 vol. de 396 pages. Paris, Chacornac, 1905.

Nous n'avons pas l'habitude de faire le compte rendu d'ouvrages semblables, dont la tenue scientifique est aussi médiocre. Cependant nous ferons une exception en faveur de celui-ci, dont la lecture, parfois amusante, est toujours intéressante et souvent suggestive. Les reproches à adresser à l'auteur ne manquent pas : son livre n'est pas composé, il s'appuie à chaque instant sur des principes qu'il ne justifie pas, il est parfois obscur et trop condensé ; il procède par affirmations sans preuves et sans développement. Sans doute, il repose sur des connaissances scientifiques assez étendues et quelquefois solides, mais très disparates comme sa bibliothèque ; ses connaissances philosophiques sont décousues et puisées à des sources de valeur très inégale (pas de références précises et de lecture directe des textes) ; ses notions sur l'histoire des sciences sont prises dans Hœfer !!! Enfin son livre est un mélange singulier d'observations scientifiques et de mysticisme, de considérations sur le métaphysique et sur la cartomancie. On reconnaît en lui le compatriote d'Allan Kardec (Dr Léon Rivail) et de Ballanche ; bref, c'est un Lyonnais.

M. P.-Camille Revel croit que le Hasard est la loi suprême de la nature, la *raison radicale du fait,* en ce sens que rien n'est impossible, mais que tous les possibles tendent à se manifester. Se basant sur une idée aussi vague du hasard, il en tire des conséquences métaphysiques curieuses et une justification du calcul infinitésimal assez singulière : la dérivée, analogue au *devenir* hégélien, serait la synthèse de l'être et du non-être, du nul et du non-nul... M. P.-Camille Revel connaît la théorie mathématique du hasard et saisit l'importance philosophique de cette notion. Mais on ne saurait rien fonder de solide sur un principe aussi imprécis que le suivant : « Tous les cas possibles tendent à être manifestés et à être répétés un nombre

égal de fois », forme lointaine et grossière de la loi des grands nombres. Certes, il est étonnant que M. P.-Camille Revel semble ignorer l'ouvrage fondamental de Bernoulli; puisqu'il a la prétention d'écrire une note sur l'histoire du hasard, permettons-nous de lui signaler l'étude d'un disciple de Cournot, M. Maldidier, parue dans la *Revue philosophique* de juin 1897 et dont la lecture lui serait sans doute agréable; nous n'osons lui indiquer notre faible contribution à ce problème (*Revue de Philosophie,* avril et juin 1904), car il n'est pas juste de reprocher à quelqu'un l'insuffisance de son information : ce qui seul importe est la justesse des faits et la rectitude du raisonnement. Or, déclarer que le hasard est la loi suprême des choses, le dieu des phénomènes, après avoir posé ce prétendu axiome : « Toutes les fois que, dans l'étude d'un phénomène, une seule des innombrables causes déterminantes n'a pu être évaluée, le résultat obtenu est nécessairement dû au Hasard » (p. 12), n'est pas l'indice d'une logique remarquable. Bien que l'auteur écrive Hasard avec une majuscule, ce principe n'en est pas moins réductible, d'après sa définition, à l'ignorance de certaines causes, par suite à un état subjectif et transitoire que ferait évanouir la connaissance complète du déterminisme des phénomènes. Ailleurs (p. 194), le Hasard partage sa souveraineté avec une loi de la conservation des choses : pourtant si tout ce qui est concevable et même au delà est possible !

Le philosophe peut glaner davantage dans l'*Essai sur la Métempsycose,* bien qu'il découle de vieilles rêveries hindoues et qu'il abuse vraiment des fameux rayons N. Mais il renferme des observations curieuses de rêves et d'hallucinations personnelles. Quant aux interprétations de l'auteur, elles paraîtront fantaisistes à ceux qui sont familiers avec les résultats de la psychologie contemporaine. Par exemple, l'interprétation spirite du phénomène des personnalités multiples (qui seraient des survivances de personnalités anciennes, antérieures à la naissance) est inutile, si l'on ne doit pas multiplier les hypothèses sans nécessité; mais M. P.-Camille Revel est pour l'explication la plus riche. Libre à lui de doubler l'hypothèse de l'hérédité d'une autre hypothèse mystique qui a une légère teinte scientifique. Il lui est loisible de croire à la théorie des vies antérieures et des vies futures, qu'il rattache fort ingénieusement du reste à sa théorie du hasard, puisque l'*individu* doit réaliser tous les possibles. Mais, au lieu de se bercer de ces antiques rêveries, nous croyons qu'il est préférable de cultiver la science et pour le reste de s'attacher aux solutions religieuses. Il est dommage que M. P.-Camille Revel ne soit pas poète !

F. M.

II. — LOGIQUE

THE EXISTENTIAL IMPORT OF CATEGORICAL PREDICATION, *Studies in Logic.* A. Wolf (xii-164 pages), Cambridge, 1905.

Ce petit livre a pour objet de résoudre une intéressante question. Les termes qui formulent un jugement ordinaire de forme catégorique dénomment-ils de par la forme même du jugement des choses actuellement existantes? Pour y répondre, M. Wolf divise son étude en cinq chapitres : I. Mots et idées ; II. Existence et réalité ; III. Résolution du problème en général ; IV. Traitement des cas particuliers ; V. État du problème dans la logique formelle et dans la logique symbolique.

C'est une étude méthodiquement conduite, richement documentée, très apte à donner une idée claire du problème et des solutions qu'il comporte. M. Wolf conclut qu'aucun jugement de forme catégorique, qu'il soit universel, particulier ou singulier, n'implique par lui-même l'existence des termes qui le formulent. Si le jugement catégorique est existentiel en certains cas, la cause en est non pas à la forme du jugement, mais à la qualité spéciale qu'ont dans le cas donné le sujet et le prédicat, c'est-à-dire à la matière. L'étude de cette qualité spéciale des termes amène M. Wolf à dresser une table des jugements catégoriques considérés du point de vue de leur valeur existentielle et à fournir ainsi une contribution utile à l'étude du jugement.

Pour ce qui concerne le fond même de l'ouvrage, sans prétendre entrer ici dans le vif même du débat, ce qui dépasserait le cadre d'une simple recension, on peut dire que la solution du problème dépend pour une grande part de la définition qu'on donne de l'existence, et je suis sûr que M. Wolf reconnaît que sa conception de la réalité est beaucoup plus étroite que celle de ses adversaires. Cela ne veut pas dire que la théorie de l'auteur soit insoutenable, ni même inexacte, je la crois au contraire fondée en raison s'il s'agit de la réalité au sens strict et métaphysique du mot; mais est-il légitime dans l'ordre des jugements ordinaires de s'en tenir à cette rigueur du terme? Dans l'ordre de nos jugements quotidiens n'y a-t-il pas des êtres et des choses qui, sans posséder l'existence au sens strict, ont cependant plus qu'une simple objectivité? Les héros de la Fable ne sont-ils pas dans ce monde de nos pensées et appréciations presque aussi réels et peut-être même plus réels que bien

des héros de l'histoire? En tout cas, Rastignac, Grandet et tant d'autres personnages de roman qui n'ont jamais existé sont néanmoins pour le lecteur cultivé dans un ordre de réalité bien supérieure à l'objectivité de l'idée de justice. On pourra donc trouver que pour la question purement logique qui nous occupe, la définition de M. Wolf manque de largeur. D'ailleurs il me semble que nulle philosophie n'a, en partant d'une telle conception, défendu l'implication existentielle, et il y aurait eu avantage à poursuivre les adversaires sur leur terrain.

Je citerai un exemple des difficultés qu'entraîne pour M. Wolf l'étroitesse de sa conception de la réalité. Il s'agit d'expliquer la phrase : « Quelques êtres que les enfants craignent sont les esprits. » L'auteur interprète habituellement le jugement catégorique comme un jugement de forme hypothétique, ce qui, malgré le grand nom de Sigwart, me paraît avoir l'inconvénient de détruire une distinction importante entre deux classes de jugements. Mais ici, pour M. Wolf, cette interprétation est impossible, car l'on aurait le jugement erroné : « S'il y a des êtres que les enfants craignent, il y a des esprits », et il préfère atténuer la forme hypothétique par le caractère modal du jugement : « S'il y a des êtres que les enfants craignent, alors *de ce chef* (indépendamment des autres raisons qui militent contre cette réalité) *il se peut* qu'il y ait des esprits. » (Cf. p. 144-145.) L'interprétation ne manque pas de finesse, et l'auteur remarque avec raison qu'on peut entendre ainsi certains passages d'un logicien d'une rare originalité, M. F. H. Bradley, mais ne serait-il pas beaucoup plus simple de distinguer plusieurs *univers de réalité :* la réalité en soi, à laquelle s'applique pleinement la définition de M. Wolf, la réalité idéale du monde de notre culture littéraire, dans laquelle vivent et nous intéressent les Rodrigue, les Hamlet, les Othello, enfin l'univers où se meut la pensée des enfants et des simples? Alors le jugement cité plus haut, parce que particulier, implique l'existence de ses termes et par suite l'existence des esprits, non pas, sans doute, leur existence *en soi,* mais leur existence dans l'univers que le contexte nous fait connaître, c'est-à-dire dans l'univers de la pensée enfantine.

J'avoue aussi devoir rester de l'avis d'Ueberweg et trouver légitime la conversion critiquée par M. Wolf (p. 82-83) : Tout S s'il existe = P ; quelque P s'il existe = S.

Il me paraît regrettable que l'auteur montre quelque défiance des symboles logiques (p. 138). Non seulement ils ont pour eux la grande autorité d'Aristote et des principaux logiciens, mais leur

inestimable avantage est de nous forcer à ne prêter attention qu'à la forme des jugements sans nous laisser induire en erreur par les associations qu'éveillent en nous presque nécessairement les objets qu'ils dénomment. Quant à l'objection de M. Wolf que la logique symbolique néglige les propositions singulières à cause de l'impuissance où elle est de les représenter, elle semble oublier que toute proposition singulière rentre *a priori* dans la classe des universelles ou dans la classe des particulières, dont elle n'est à vrai dire qu'un cas spécial ; on pourra donc toujours distinguer sa contradictoire de sa contraire et les exprimer toutes deux.

Qu'il me soit permis de redire en terminant avec quel intérêt l'on suit de la première page à la dernière l'argumentation de l'auteur, là même où l'on se croit obligé de ne pas admettre ses conclusions.

H. LÉARD.

III. — SOCIOLOGIE

SOCIOLOGICAL PAPERS, by F. Galton, E. Westermarck, P. Geddes, E. Durkheim, Harold H. Mann and V. V. Branford with an Introductory address by James Bryce, president of the Society. — London, Macmillan, 1905 (xviii-292 pages).

Un groupe de savants anglais ont fondé en 1904 une société sociologique. Dans son introduction aux *Sociological Papers,* c'est-à-dire aux travaux qui ont été lus aux séances de cette société, le président, M. J. Bryce, nous expose la raison d'être et les avantages de cette fondation. 1° Les questions sociales ne sauraient se résoudre *a priori.* Il est impossible par exemple en partant du concept d'homme de déterminer si les croisements de races humaines perfectionnent le type ou lui sont défavorables. D'autre part, rien de plus dangereux qu'une généralisation hâtive n'ayant pour base qu'une induction trop incomplète et souvent fortuite. La société aura pour but de promouvoir des études méthodiques vraiment scientifiques et peut-être même de donner naissance à des filiales avec des objets de recherche plus particuliers ; 2° Elle s'emploiera aussi à maintenir entre les diverses sociétés ou travailleurs particuliers un commerce d'idées et une communication de projets et de plans qui les tiennent au courant de leurs progrès respectifs ; 3° les universités anglaises, moins riches peut-être que d'autres en professeurs de sociologie, peuvent

espérer du mouvement d'études créé par la société acquérir des recrues précieuses ; 4° les organisateurs s'efforceront de mettre à la disposition des travailleurs les livres rares et surtout les périodiques et journaux qu'il est souvent presque impossible de se procurer ; 5° enfin le but très général est de favoriser la formation d'une sociologie vraiment scientifique, fondée sur les faits sociaux exactement observés et leurs lois rigoureusement constatées.

Un tel programme fait honneur à l'initiative qui l'inspira, et l'on ne peut que souhaiter bon succès à la jeune société qui s'efforcera de le réaliser.

Parmi les mémoires ici publiés, citons une intéressante étude du mot sociologie par M. V. V. Branford ; puis un travail curieux de M. F. Galton, intitulé *Eugenics*. L'auteur désigne de ce nom une science à laquelle il s'intéresse vivement, celle des influences susceptibles d'améliorer la race humaine ; il étudie particulièrement l'action de l'hérédité et celle du milieu familial ; ses recherches, qui ont porté sur quelques-uns de ses éminents collègues à la Royal Society, lui ont appris que dans la sphère où il lui a été donné de pousser ses études, beaucoup relativement comptent parmi les ascendants nombre de membres cités dans la *National Biography*.

Très remarquable est encore un mémoire du professenr Geddes : *Civics*, étude des influences géographiques qui occasionnent ou déterminent l'origine des cités, puis des transformations historiques qu'elles subissent, du caractère tout spécial et comme de la personnalité que conservent l'une ou l'autre au cours des siècles et qui marque profondément la physionomie morale et la mentalité de ses habitants au milieu des populations environnantes.

Enfin les recherches de M. H. Mann sur les conditions de la vie dans un village de paysans anglais (il s'agit de Ridgmount, petit hameau de 467 habitants répartis dans 127 maisons) sont d'une lecture très suggestive pour ceux qui s'intéressent au sort des populations agricoles. Les vues générales ont en pareille matière le tort de ne pouvoir engendrer de conclusions précises. Des monographies détaillées et minutieuses comme celles de M. H. Mann, à condition d'être assez nombreuses pour échapper au reproche fondé ou non de ne peindre que des cas exceptionnels, aideraient grandement à résoudre une question grave entre toutes. L'auteur, après avoir évalué à leur maximum les frais d'existence d'une famille d'après le nombre de ses membres, et calculé les salaires et rémunérations généralement accessibles, conclut qu'une famille où il y a seulement deux enfants ne peut, à moins d'avantages supplémentaires, trouver à

Ridgmount ce qui lui est nécessaire pour subsister. Il termine par ces graves paroles : « La vie à la campagne offre moins de bien-être qu'à la ville, les chances de succès sont moindres, celles de pauvreté plus nombreuses ; la vie y est moins intéressante, et le *workhouse* y apparaît pour les vieux jours comme un avenir plus probable. » (Page 193.) On déplore la dépopulation des campagnes, M. Mann remarque à ce propos que le meilleur moyen de l'empêcher est de porter remède aux maux qui l'occasionnent.

A noter aussi les intéressantes discussions qui suivent la lecture des mémoires.

H. LÉARD.

IL DIVORZIO AL LUME DELLA RAGIONE, par Mons. Niccolo Marini. 1 vol. in-16 de 116 pages, *Roma,* Cuggiani, 1906.

La petite brochure de Mgr Marini a pour objet de « réfuter le divorce à la seule lumière de la raison ». « Ce travail contribuera ainsi, j'ose l'espérer, à mieux éclairer la mauvaise foi ou au moins le faux préconcept de ceux qui approuvent le divorce, uniquement parce que l'Église, à laquelle ils dédaignent de se soumettre, le condamne. »

L'argumentation de l'auteur est tout entière tirée du Docteur angélique (*Somme contre les Gentils,* I III, c. cxxii et sq.). « Vouloir la génération et empêcher ensuite l'éducation du produit engendré, serait s'opposer à l'intention de la nature. » Le divorce est philosophiquement *contra bonum hominis*. La thèse est forte et bien connue. Mais il semble que l'auteur n'est pas suffisamment informé des nombreuses et intéressantes études sociologiques faites depuis quelques années sur la constitution de la famille. Les travaux modernes, dont l'*Année sociologique* de M. Dürkheim nous a si souvent donné l'analyse, sont absolument laissés de côté, et c'est regrettable, car Mgr Marini aurait pu avec intérêt critiquer du point de vue thomiste les travaux des ethnographes et des sociologues. Le profit eût été réel, et la discussion y eût singulièrement gagné en nouveauté et en à-propos. Mais c'eût été alourdir cette brochure, et, telle qu'elle, je crois qu'elle pourra rendre des services, ne fût-ce que comme vulgarisation de la doctrine thomiste, d'autant que le langage de l'auteur est toujours facile et clair, — parfois éloquent. Et puis, Mgr Marini n'a pas dû songer à faire un livre à l'usage des seuls philosophes, — ce qui est regrettable, mais aussi fort compré-

hensible. Comme brochure de propagande, il semble que le but de l'auteur soit atteint, et cela suffit.

B.

IV. — THÉOLOGIE

LA THÉOLOGIE AFFECTIVE, par Louis Bail. 11 beaux volumes in-8° écu. Nouvelle édition par l'abbé Bougal. Librairie J.-M. Soubiron, Montréjeau, Haute-Garonne.

Louis Bail, né en 1610 à Abbeville et mort en 1669, fut un théologien distingué, docteur en Sorbonne, curé de Montmartre et sous-pénitencier de Paris. Il défendit les Jésuites contre Pascal et combattit les théories de Jansénius. Le plus important de ses écrits est celui qu'on vient de rééditer. Nous devons le signaler à différentes catégories de lecteurs de la *Revue de Philosophie*. La *Théologie affective* est une vraie Somme théologique, exposant l'ensemble de la doctrine catholique d'après l'ordre adopté par saint Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*. Les questions purement métaphysiques ou trop subtiles, qui ne peuvent qu'absorber l'esprit au détriment du cœur, en ont été retranchées. L'auteur ne se propose pas la spéculation, mais l'action. Il veut toucher, émouvoir, élever, provoquer des résolutions, orienter vers Dieu. Il ne fait pas appel à certaine morale vague, ni à la sensiblerie ; il se contente d'exposer le dogme, d'en montrer les sources dans la Révélation et la Tradition, les raisons de convenance dans les saints Pères et surtout dans saint Thomas. Le dogme s'y épanouit en morale, en prière, en union avec Dieu.

La *Théologie affective* sera donc très utile à ceux qui cherchent à connaître la doctrine de l'Église, à ceux qui ont à l'enseigner et à la vivre. C'est à la fois une Somme théologique, une Somme de prédication et un livre de méditation.

Quelques pages, d'ailleurs en petit nombre, tout à fait vieillies sur la création et l'œuvre des six jours, ont été retranchées dans la présente édition. M. l'abbé Bougal a refait cinq ou six méditations, en s'inspirant le plus possible de son auteur. Il a dû modifier la forme. Écrit dans un style lourd et souvent difficile à comprendre, cet ouvrage aurait aujourd'hui peu de lecteurs. Grâce aux modifications introduites, il est non seulement très lisible, mais intéres-

sant. Nombre d'expressions pittoresques et d'images très expressives ont pu être conservées.

On trouvera dans ces onze volumes l'ensemble de la Doctrine catholique. M. l'abbé Bougal s'est préoccupé de mettre la *Théologie affective* en harmonie avec les plus récentes décisions de l'Église. Mais nous devons prévenir les esprits qui ne seraient pas suffisamment avertis, qu'il ne faut pas incorporer à la Doctrine les raisonnements de l'auteur, quelle que soit leur valeur, ni à plus forte raison les hypothèses qu'il emprunte à la science de son temps.

E. A.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

LA PHILOSOPHIE DE LA FOI CHEZ NEWMAN

Un examen objectif des doctrines de Newman paraîtra toujours aux gens avertis difficile et périlleux. Ce qui l'est peut-être plus encore, c'est d'entreprendre cet examen lui-même. Un tel effort suppose à la fois qu'on connaît Newman, — et donc qu'on est sous le charme, — et qu'on essaie de se détacher de lui pour le juger, — et donc que le charme est momentanément rompu. Or, ne rompt pas ce charme qui veut. Si Newman n' « engourdit » pas ses disciples, comme le faisait Socrate, au dire d'Alcibiade qui compare sur ce point son maître à la torpille marine, au moins semble-t-il les « enchanter », dans le plein sens magique du mot, à la façon du divin Platon. Et il y a bien du platonisme en effet chez Newman. Non pas sans doute le platonisme des Idées, pour lesquelles il se montre indiscrètement méprisant, mais celui, moins fréquent et plus subtil, du style et de l'âme même. Newman est platonicien par la divine aisance d'un style ailé, par le mouvement harmonieux et tranquille d'une pensée abondante et pure, par la nostalgie aristocratique d'un monde extérieur et supérieur au monde de la matière, par un alliage original de tendresse discrète, d'ironie et de grâce quasi féminine qui peut prêter une si étrange séduction aux idées les plus abstraites. Le vieux philosophe et le cardinal anglais sont vraiment deux séducteurs de même famille. On les imagine volontiers rêvant d'une même catégorie de lecteurs, ou plutôt d'auditeurs et d'amis : âmes jeunes, généreuses, « sentant poindre leurs ailes », impatientes d'idéal, chez qui le cœur très noble accompagne toujours et devance souvent la raison. Tels nous apparaissent les jeunes partenaires du Socrate platonicien dans les *Dialogues*. Tels on devine les jeunes *Oxfordmen* aux *University*

Sermons. Tel on se sent devenir à lire sans défense les *Dialogues* ou les *Sermons*. Comment demander maintenant à ces amis « enchantés » de se muer brusquement en critiques impartiaux, c'est-à-dire de considérer les maîtres aimés à peu près comme des « objets » indifférents à mesurer et à juger sans sympathie préalable ? La tâche ne peut que paraître étrangement impie aux disciples de la première heure, — l'heure la plus longue.

Elle devient cependant possible aux disciples des heures suivantes. On a pu extraire des *Dialogues* la théorie des Idées, sans que le prestige du divin Platon ait paru en souffrir, ni ses œuvres perdre des lecteurs. C'est un essai de critique analogue qu'on veut tenter ici pour Newman. Mais le génie saxon s'y prête beaucoup moins que le génie grec. Il est relativement facile, en effet, de retrouver sous l'abandon des *Dialogues* la trame nette et solide de doctrines logiquement enchaînées. Au lieu que chez Newman la plasticité de la forme n'a d'égale que la plasticité du fond. Le système des pensées — si ce mot n'est pas aventureux ici — y est à peu près invertébré, presque amiboïde, et rien n'est plus périlleux que l'effort de dessiner un équivalent d'ossature à un tel organisme. Les doctrines s'y enveloppent et s'y impliquent réciproquement plus qu'elles ne s'y enchaînent et ne s'y subordonnent. Les idées se posent légèrement à côté beaucoup plus qu'à la suite les unes des autres. On a sans cesse devant soi des affirmations « simultanées », inhabiles à prendre « la file », à constituer des séries linéaires comme les désire et les attend la géométrie de vos cerveaux gréco-romains. Lorsqu'enfin on est arrivé à esquisser une synthèse et une systématisation, à enfermer Newman dans des formules, fût-ce dans ses propres formules et dans ses propres textes, on ne peut échapper à une impression étrange et pénible, celle que l'on ressent par exemple à faire apparaître par la radiographie un squelette décharné et laid dans un corps rayonnant de vie et de beauté.

Pourtant il faut bien se résigner à « radiographier » Newman, si l'on veut juger son œuvre, — non pas lui, mais son œuvre. Lui, il appartient à ses admirateurs d'abord, et aux historiens ensuite. Ni les uns ni les autres ne sauraient songer

à détacher l'homme de son milieu, de ses événements, de ses conversions, de ses luttes, etc. Mais il y a quelque chose en son œuvre qui déborde l'homme et sa vie, une doctrine de la croyance qu'il a mise en circulation, c'est-à-dire quelque chose d'impersonnel et d'intemporel en quelque façon. Cette doctrine se peut donc détacher de sa personne. D'ailleurs ne s'en est-elle pas détachée depuis longtemps déjà pour faire le tour du monde qui pense à la façon d'un système indépendant? Le newmanisme est de plus en plus distinct de Newman, comme le platonisme l'est de Platon. C'est le newmanisme seul que nous voulons retenir ici. Il s'agit donc de tout autre chose que de biographie, même de biographie d'idées. Le commentaire biographique d'un système peut aider à faire comprendre ce système. Il aide peu à le juger. Il est une condition nécessaire et insuffisante de la critique. Il ne peut qu'être sympathique; or, la sympathie a ce double effet vis-à-vis des livres comme vis-à-vis des amis de faire bien comprendre et mal juger.

La littérature newmanienne tend heureusement à dépasser maintenant la phase des biographies. Sans en venir encore à la phase de la critique, elle est entrée dans celle des expositions d'idées. M. *Brémond*, dont on connaît les excellentes études sur la vie intérieure et extérieure de Newman, a entrepris l'exposition de sa pensée systématisée et, pour ainsi dire, désincarnée. Il nous offre aujourd'hui sa *Psychologie de la foi* (1) dans un très beau livre écrit avec enthousiasme et sagacité, selon une méthode originale qui donne à un ouvrage tout en citations et en extraits, l'attrait d'un ouvrage d'une seule venue et d'un seul auteur. Les longs textes, bien choisis, y sont reliés par des « paragraphes de soudure » assez newmaniens pour que l'auteur ait cru pouvoir continuer à y faire parler la plupart du temps Newman lui-même. Il semble que le grand cardinal ait dicté ces notes qui relient les *excerpta* de ses œuvres à un secrétaire intelligent, modeste et dévoué jusqu'à aider sans le dire le grand seigneur négligent à ordonner ses pensées et à « composer à la française ». Cette con-

(1) Newman : *Psychologie de la foi*, par H. Brémond (In-12, collection « la Pensée chrétienne », Paris, Bloud).

stante collaboration fait le charme du livre et l'éloge du secrétaire. Il faut vraiment bien de la souplesse pour s'identifier ainsi à une pensée aussi mobile que celle de Newman, pour la « vivre » au point de pouvoir à chaque instant la prolonger ou la traduire, sans jamais donner l'impression de la fausser à un lecteur que l'on pourvoit en même temps de tous les moyens de contrôle. Cela suppose une véritable consubstantialité de pensée entre le Maître et le Disciple. Si une telle attitude ne permet pas d'attendre une critique de l'œuvre exposée (1), et par là même laisse intacte une des deux études nécessaires, à tout le moins annonce-t-elle une intelligence pénétrante des doctrines. C'est donc avec sécurité que nous allons nous engager à la suite de M. Brémond (2), au cœur de la théorie newmanienne de la croyance, et rassembler en un tableau synthétique, aussi compréhensif que possible, les éléments indispensables à l'examen objectif que nous avons entrepris.

I

EXPOSÉ

§ 1. — *Théorie générale de la croyance.*

L'originalité de Newman est tout autant dans sa façon de poser et d'envisager le problème de la foi que dans la solution qu'il lui donne. Le choix de son point de départ caractérise immédiatement sa méthode. Ce point de départ n'est point une âme ou une intelligence abstraite et des raisons de croire abstraites, avec quoi il composerait synthétiquement la foi.

1) « Il a paru plus sage de résister à la tentation bien naturelle de *situer* le témoignage de Newman dans l'histoire de la pensée religieuse contemporaine. » (*Psychologie de la foi*, p. 10.)

« A plus forte raison a-t-on dû s'interdire d'exprimer un jugement personnel... Même aux endroits où la Dialectique newmanienne m'inspirerait quelque inquiétude, j'ai tâché de laisser paraître, soit dans les résumés, soit dans les gloses, une décision et une confiance absolues » (p. 11).

2) Sauf indications contraires, nos références reportent à son livre précité.

C'est une âme qui croit, la sienne, dont il entreprend l'analyse positive. C'est là son « donné », le seul. Et ce donné est un fait, non une doctrine. D'où l'allure nécessaire d'autobiographie psychologique de toutes ses études. « En toutes recherches de ce genre, être *égotiste* est la seule façon de rester modeste. Cela est vrai avant tout de la métaphysique et de l'éthique, mais on peut le dire aussi des preuves de la religion. Dans toute recherche religieuse, personne ne peut parler que de lui-même ; personne n'a le droit de parler que pour lui-même... Chacun apporte son faisceau de raisons, les raisons qui le font croire... Ce n'est pas qu'il doute des fondements de sa foi. Bien au contraire, il les tient pour tellement suffisants qu'à son avis ce sont les propres fondements de la foi de tous. Ceux qui n'en admettent pas la valeur, ou bien les admettent implicitement et en substance, ou bien les admettraient s'ils prenaient la peine de faire une enquête sérieuse, ou les admettront lorsqu'on les leur exposera, ou enfin sont empêchés de les admettre par des difficultés d'un autre ordre, invincibles ou non, et dans le détail desquelles il n'a pas le droit d'entrer » (p. 37-40).

Donc, j'ai la foi. « Or, au moment où je prononce cordialement un acte de foi, ma certitude est tout à fait indépendante des raisons qui m'ont amené à croire. Je crois fermement sans me demander pourquoi je crois. Si on me le demande, je ne serai pas embarrassé de fournir mes raisons. Mais ceci est pour les autres, non pour moi... A beaucoup, aux apologistes et aux ennemis de la foi, celle-ci apparaît dépendante des motifs de crédibilité. Or, je ne remarque rien en moi qui réponde à cette nécessité. » (Glose de M. Brémond, p. 40.) C'est que ma foi est une *adhésion* (*assent*), non une *inférence* ou la conclusion d'une inférence.

« Les deux mots désignent des opérations de l'esprit tout à fait différentes l'une de l'autre. Assentiment et inférence ne vont pas toujours ensemble et les variations de celle-ci ne font pas varier celui-là. *a*) L'assentiment persiste alors que les arguments qui l'ont fait produire ne sont plus là... Nous continuons à adhérer à des propositions dont nous n'avons plus la preuve. Elles ne sont plus du tout des conclusions... *b*) Il arrive

que des preuves nous paraissent aussi fortes que jadis, et cependant aucun assentiment ne répond à leur appel. Nos croyances, fondées sur ces preuves, existaient et ne sont plus... Parfois certes on arrive à découvrir la cause logique de cette disparition, mais pas toujours... *c*) Et de même que parfois l'assentiment languit et meurt sans qu'il y ait des raisons suffisantes de ce phénomène, parfois aussi, en dépit des arguments les plus solides, notre faculté d'adhérer est engourdie... Parfois nous sommes en face de raisons solides, sinon convaincantes, que nous reconnaissons comme bonnes, et qui néanmoins ne nous font pas faire un pas vers l'assentiment » (p. 45-48), parce que des préjugés ou d'autres raisons morales s'y opposent.

Comment diffèrent l'assentiment et l'inférence ? « La caractéristique de l'inférence est d'accepter des propositions sous condition,... l'assentiment est une acceptation donnée sans ombre de conditions. Même si l'inférence est démonstrative, elle reste conditionnelle ; elle établit une conclusion indiscutable en la conditionnant à des prémisses indiscutables. Les conclusions ainsi établies, survient l'assentiment qui leur donne une adhésion catégorique et sans conditions » (p. 48). « Il n'y a pas de milieu entre donner et ne pas donner son assentiment. La théorie de Locke, qui veut trouver des degrés dans l'assentiment et proportionner celui-ci à différents degrés d'évidence, a contre elle le témoignage unanime de tous les temps » (p. 49). On observe beaucoup d'assentiments tout à fait catégoriques en une foule de cas où certainement les preuves fournies ne sont pas de nature à légitimer une acceptation sans réserve. « Nous croyons sans ombre de doute... à notre individualité et identité personnelles, à l'existence du monde extérieur... Nous avons le sens de la présence d'un être suprême, présence qu'aucun nuage n'a jamais voilée. Nous embrassons toutes ces vérités d'une étreinte immédiate et résolue. Aucune série d'arguments ne les démontre pour nous... Donner son assentiment en l'absence de tout raisonnement démonstratif est donc un fait trop universel pour n'être pas raisonnable et sage — à moins toutefois que notre nature ne soit pas raisonnable... Quant aux écrivains que je discute,

à mon sens, ils n'ont pas le moindre doute sur les propositions qu'ils prétendent peser dans leurs balances infinitésimales, pas plus de doute que le vulgaire à qui de tels sophismes sont inconnus. Mais ils croient de leur devoir de nous rappeler que, puisque le protocole de la logique n'a pas été suivi, nous devons tenir ces vérités à nos risques et périls... Ayant fait leur petite protestation, ils adhèrent à ces vérités incomplètement démontrées avec l'assurance qui est naturelle à l'imagination illogique de la foule » (p. 49-51).

Si l'assentiment n'a pas de degrés, il comporte des espèces, au moins deux. Quand le prédicat d'une proposition est un terme abstrait, l'adhésion à cette proposition est *notional*, idéale, intellectuelle ; quand c'est un terme concret, elle est *real*. « Dans le premier cas, l'esprit contemple ses propres créations, tandis que l'adhésion réelle se porte sur des choses concrètes, représentée par des impressions qu'elles ont laissées sur l'imagination. Ces images, lorsque l'assentiment se porte sur elles, ont sur l'individu et la société une influence que de simples notions abstraites n'ont jamais » (p. 51). « L'adhésion réelle est d'une certaine façon d'ordre pratique, puisqu'elle nous pousse à agir en nous offrant un objet capable de remuer nos passions » (p. 53). Enfin et surtout elle est personnelle. « Il n'en va pas ainsi avec les idées pures. Une abstraction ressemble à une abstraction, et les idées générales servent de commune mesure entre les différents esprits..., tandis que les images des objets diffèrent avec les esprits... Ainsi les adhésions réelles et les expériences qu'elles présupposent sont un acte de l'individu comme tel, et, loin d'aider les relations d'homme à homme, tendent plutôt à mettre une barrière entre les individus. Chacun s'enferme pour ainsi dire dans ses adhésions réelles » (p. 53). Cependant, quand les images et les expériences tendent, quoique diversement, à un même objet, telles quelles elles sont un principe de sympathie et de communion entre ceux qui s'en inspirent. « Une foi réelle est un des grands secrets de la persuasion et de l'influence. Cette foi crée suivant les cas les héros et les saints, les leaders, les hommes d'État, les prédicateurs, les réformateurs, les pionniers des découvertes scientifiques, les vision-

naires, les fanatiques, les chevaliers-errants, les démagogues et les aventuriers. Ces adhésions réelles ont donné au monde les hommes d'une seule idée... Elles créent des courants de sympathie d'homme à homme, et soudent en une même volonté les innombrables unités d'une race ou d'une nation » (p. 54).

Appliquons ces distinctions à la religion. Une adhésion purement intellectuelle est possible ici. « Je ne parle pas de la théologie. C'est une science et donc un système d'adhésions intellectuelles... (Je parle de) la moderne Angleterre... la religion nationale consiste essentiellement à lire la Bible et à mener une vie correcte. Rien de personnel et de vivant, pas trace d'actes de foi et de dévotion directe... c'est une véritable adhésion, mais qui se limite à des abstractions » (p. 55). La vraie religion veut évidemment une adhésion réelle. Comment ceci est-il possible? Tant qu'il ne s'agit que de la religion naturelle, la réponse est aisée. Celle-ci n'est que le développement, l'interprétation de la voix de la conscience, et cette métaphore, partout usitée, partout comprise, montre à elle seule que l'objet de cette religion est personnel. Mais il semble qu'avec une religion révélée la scène change. Soit le dogme de la Trinité : « Comment ce dogme serait-il autre chose qu'une abstraction, une théorie (c'est-à-dire un objet d'adhésion purement intellectuelle)?... Cette théorie s'offre-t-elle aux ignorants, aux enfants, aux affligés, comme un fait qui les intéresse, les pénètre et les soutienne dans la vie? En d'autres termes, ce dogme peut-il occuper l'imagination et être en conséquence l'objet d'une adhésion réelle? J'affirme que oui... Il n'y a rien dans ce dogme qui ne s'adresse à l'imagination aussi bien qu'à l'intelligence » (p. 58). « L'objet de la religion est réel, et le réel est toujours particulier. La théologie s'occupe de notions, et les notions sont générales et propres à la synthèse. Aussi la théologie regarde-t-elle la Trinité comme un dogme fait de plusieurs propositions. La religion, au contraire, prend séparément chacune des propositions qui composent ce dogme, et vit dans cette contemplation. Là elle trouve des motifs de dévotion et d'obéissance » (p. 59).

Cette analyse des éléments de la croyance facilite l'examen des lois de sa génération, et l'étude de son dynamisme intérieur. A qui devons-nous nos adhésions réelles?

Certainement pas à la « raison raisonnante », à la « logique formelle », qui ne sont ici que d'audacieuses usurpatrices. Écoutez plutôt le discours de ces prétendantes : « Si des symboles extérieurs ne lui marquent de sûres étapes, l'intelligence bat la campagne. Donnez-lui des symboles comme fait l'algèbre, et elle ira au but avec précision. Que les mots nous servent de symboles, qu'ils fixent et arrêtent toute pensée... Arrière les sourds instincts de l'intelligence ! Aucun motif ne sera reçu dans la balance du raisonnement si les mots lui manquent... De l'autorité de la nature, du sens commun, de l'expérience, du génie, il n'est plus question. Le raisonnement va régner, et la logique sera son ministre » (p. 68).

Le raisonnement ne régnera pas, parce que nous sommes ici dans le domaine du concret. « L'objet concret d'une proposition gêne constamment la simplicité et la perfection du syllogisme. Les mots, qui désignent des réalités, désignent une foule de choses. La claire logique, avec la froide cruauté qui est son triomphe, doit torturer ces mots pour les dépouiller de tous les sens qu'ils évoquent naturellement, les drainer de toutes les associations vastes et profondes qui font leur vie, leur poésie, leur éloquence, et où se concentre leur histoire, les affamer jusqu'à ce qu'ils ne soient plus que le fantôme d'eux-mêmes, toujours et partout le même fantôme. La torture ne finira que lorsque ces mots seront réduits à ne plus désigner qu'un aspect abstrait, irréel, de l'objet qu'ils représentent, à ne plus être qu'une relation, une généralisation, ou une abstraction quelconque. Ils ne seront assez apprivoisés et soumis que lorsqu'ils ne seront plus qu'une définition » (p. 70). Mais « quel sophisme que d'imaginer que toute pensée peut s'exprimer adéquatement ! La pensée est trop aiguë et diverse, ses sources sont trop lointaines et secrètes, ses chemins trop personnels, délicats et enveloppés, pour que la langue la plus riche et la plus subtile puisse lui servir de canal » (p. 74). « L'étroitesse du raisonnement est la condition rigoureuse de sa valeur, et cette valeur est indiscutable... Mais, par malheur, ce vivant théâtre de l'univers est aussi peu un monde logique qu'il est un monde poétique. Vous ne l'idéaliserez pas en un monde parfait sans lui faire violence, vous ne l'atténuerez pas sans violence en une formule logique. L'abstrait ne mène qu'à

l'abstrait; or, c'est le concret que nous avons besoin d'atteindre, et aussi longtemps qu'il restera une marge entre l'abstrait et le concret, la logique ne nous donnera que des conclusions probables » (p. 71). « Comment un exercice de l'esprit qui s'occupe surtout d'idées abstraites et non de choses réelles, sera-t-il compétent en face de réalités, sinon d'une façon partielle et indirecte ? Voilà pourquoi la logique ne peut jamais nous rendre absolument certains d'un fait » (p. 72).

Or, il n'y a de vérité que dans les faits, que dans le concret, que dans l'individuel. « *Latet dolus in generalibus.* Les universaux sont arbitraires et nous mènent aux sophismes, dès qu'on leur demande d'être autre chose qu'une idée par à peu près, qu'un aspect des choses, un symbole... Place aux individus, et que les universaux marchent derrière !... John, Richard et Robert, voilà des êtres individuels, indépendants, incommunicables. Aucun n'est l'homme en soi, l'*auto-anthropos*. Celui-ci restera toujours une idée vague et sans corps, puisque les unités concrètes dont on l'a abstraite sont des réalités indépendantes. Les lois générales ne sont ni d'inviolables vérités, ni — et moins encore — des vérités nécessaires. Une loi n'est pas un fait, c'est une notion abstraite... Non, la science est trop simple et trop exacte pour prendre la mesure d'un fait. Sa perfection même la rend impuissante en face du particulier et du détail » (p. 73).

L'infirmité du raisonnement ne tient pas seulement à sa nature d'abstraction, elle dérive en outre de ses inévitables « assumptions ». Il assume d'abord la vérité de ses prémisses et des premiers principes auxquels elles se réduisent logiquement : or, la plupart du temps, là est la vraie difficulté. En outre, « combien (d'autres) assumptions n'accompagnent-elles pas, étape par étape, chaque progrès du raisonnement ? Elles viennent des sentiments propres à une époque, à une race, aux fidèles d'une religion, des particularités de ceux qui argumentent. On ne prend pas garde à ces courants qui circulent à fleur d'argumentation ; ils n'en existent pas moins. Que dire de toutes les hypothèses gratuitement admises dans une discussion menée autour de faits difficiles... En un mot, la logique à proprement parler ne prouve rien... Elle trace la carte de la

pensée. Son rôle est négatif, elle détermine le point où les différences d'opinion sont irréductibles, le degré de probabilité d'une conclusion » (p. 71).

La logique formelle ne saurait donc prétendre expliquer nos affirmations, nos adhésions réelles. « En vérité, nous ne faisons pas dépendre nos opinions de ces preuves si compliquées, mais de ces croyances et idées préexistantes sur lesquelles avant toute dispute on s'entend ou on diffère irréductiblement, vues et croyances ensevelies au plus profond de notre nature ou de nos particularités personnelles » (p. 72). La logique expliquera bien des inférences, jamais des assentiments.

Ce que ne peut faire la logique formelle, une « logique personnelle » le fera. Elle changera les probabilités en évidences, utilisera les assumptions et arrivera à des conclusions certaines là où il semblait qu'on ne pût aboutir. Voilà qui semble un paradoxe. Mais d'abord ce paradoxe est un fait. Nous avons vraiment des évidences où l'analyse ne découvre qu' « une accumulation de probabilités, chacune indépendante de l'autre, venant soit de la nature, soit des circonstances de chaque cas particulier : probabilités trop ténues pour que chacune isolée ait une valeur convaincante, trop ondoyantes et subtiles pour qu'un symbolisme les puisse encadrer, et d'ailleurs trop diverses et nombreuses pour que cette conversion en syllogisme soit pratique » (p. 260). Quelques exemples : je suis sûr que l'Angleterre est une île, sûr que je mourrai, sûr que le IVe livre de l'*Énéide* n'est pas l'œuvre d'un moine. Dans chacun de ces trois cas, les évidences sont trop impalpables pour que la raison raisonnante, seule, puisse me permettre une adhésion formelle. Or, l'adhésion est donnée. L'expérience montre donc l'intervention personnelle de l'âme raisonnante, déclarant, quand il lui plaît, qu'on a poussé assez loin les reconnaissances « Je dis donc que notre méthode de raisonner la plus naturelle n'est pas celle qui va d'une proposition à une proposition, mais d'un objet à un objet, d'un tout à un tout. Quel que soit le résultat de tous ces raisonnements naturels... on n'a pas une perception directe et analytique des preuves : bien mieux, souvent on n'a pas conscience de raisonner sur une preuve... C'est comme un exercice de divination et de prédiction... Une puissance intime

et personnelle atteint directement les objets tels qu'ils s'offrent à nous, et cela sans avoir conscience qu'elle emploie une méthode ou un instrument. Les ignorants et les génies en sont des exemples, ceux qui ne savent rien des règles de la logique et ceux qui n'en ont cure... Raisonnement inconscient à l'état de nature ou perfectionné par une longue pratique, sa source remonte bien plus haut que les sources de la logique, *nascitur, non fit,* don rare et magnifique quand il est tout ensemble précis, subtil, prompt et sûr ; mais, d'ordinaire, bien des préjugés et des passions le dégradent... Tous, à un degré ou à un autre, nous l'exerçons, les femmes plus que les hommes... une méthode inconsciente en règle l'activité » (p. 263).

Cette méthode de divination est celle du paysan qui prédit le temps, du policier qui reconnaît un criminel, des grands connaisseurs d'hommes, des critiques littéraires, des magistrats, etc. : tous sûrs de vérités particulières qu'ils sentent sans en pouvoir donner les preuves. On arrive ici à des conclusions « non pas *ex opere operato,* pour obéir à une nécessité scientifique qui ne dépend pas de nous, mais par notre propre perception de la vérité individuelle en question » (p. 264). Enfin « la certitude n'est pas une impression passive reçue du dehors, comme sous la contrainte des arguments, mais une active adhésion à des propositions reconnues vraies, acte personnel que l'individu a, selon les différents cas, le devoir de poser ou de suspendre... Quiconque raisonne est à soi-même son propre centre. Voilà une vérité fondamentale que ne renversera aucun expédient imaginé pour fournir entre les esprits une commune mesure » (p. 265). « Rien de plus intensément personnel que notre façon d'envisager les choses : c'est là une vérité à faire peur, si l'on songe que nous ne nous rendons aucun compte de cette idiosyncrasie, et que nous nous figurons que tout le monde pense, sent et voit comme nous » (p. 272).

A cette logique nouvelle, à cet *Organon vivant,* il faut un instrument nouveau de raisonnement réel. Cet instrument est l'*illative sense*, le sens des inférences, ou plutôt le sens des liaisons naturelles et de la valeur concrète des idées. « C'est l'âme qui raisonne et qui contrôle ses propres raisonnements. Aucun appareil technique ne la dispense de cette activité et de

ce contrôle » (p. 266). « Vous ne trouverez ici ni modes ni figures. Il n'est pas de route royale par où votre indolence puisse se faire porter pour arriver à la vérité » (p. 264). « La marge que je montrais entre une argumentation verbale et une conclusion concrète, c'est l'action subtile et pénétrante de l'âme pensante qui la remplit. Elle détermine, ce qu'aucune science ne pourrait faire, quelle est la limite des probabilités convergentes et quelles preuves suffisent. Le pouvoir de juger en dernier ressort entre l'erreur et la vérité est ce que j'appelle *illative sense* » (p. 266).

« C'est un sens intellectuel, distinct cependant de la simple compréhension d'un argument scientifique... Il n'exclut pas, il supplémente la logique... Comme les côtés d'un polygone régulier inscrit dans un cercle tendent à ce cercle comme limite sans jamais y atteindre, ainsi la conclusion prévue d'un raisonnement en matière concrète n'est jamais atteinte... Survient une activité autre (que la logique, l'*illative sense*) qui a mesuré la force, la variété et la multitude des prémisses, elle écrase les objections, elle neutralise les théories adverses, elle élucide graduellement les difficultés... Enfin, de mille façons, une âme formée par l'expérience arrive à deviner sûrement l'absolue vérité d'une conclusion que les arguments ne montraient que souverainement probable » (p. 267).

L'*illative sense* intervient ainsi comme un don de prudence, *judicium prudentis viri*. La prudence en effet n'est que son application aux choses morales, la prudence si finement étudiée par Aristote sous le nom de *phronesis*. « Il appelle *phronesis* la faculté qui guide l'esprit dans la recherche du devoir immédiat. Un système de morale nous fournit des lois, des règles générales... ; mais qui appliquera tout cela à un cas donné ? A qui irons-nous sinon à une intelligence vivante, la nôtre ou celle d'autrui ? Ce qui est écrit est trop vague, trop négatif pour nos besoins. Généralisations et traités ne sont jamais plus clairs que quand on n'a pas besoin d'eux... L'oracle suprême réside dans l'âme individuelle qui est ainsi sa propre loi, son propre docteur, son propre juge dans tous les problèmes de devoirs qui lui sont personnels... Cette lumière naturelle ne se manifeste pas en de vastes théories et synthèses philosophiques,

non en systèmes bien enchaînés, mais elle a assez de clarté pour chaque occasion, elle décide ce que en tel lieu telle personne en de telles circonstances doit faire... La loi du pays est inflexible, cette règle mentale est non seulement minutieuse, mais encore d'une telle élasticité qu'elle ne se soucie pas de garder une consistance apparente entre ses diverses applications » (pp. 268, sq.)

Pareillement en ce qui se rapporte au goût, aux relations sociales l'âme exerce son contrôle et sa direction souveraine. « Dans chacun de ces actes particuliers, l'individu est à soi-même la règle suprême. Lui seul est responsable et, dans certains cas, il aura raison de tenir tête au jugement du monde entier » (p. 268). « Pourquoi donc le raisonnement ferait-il exception à cette loi générale qui règle les divers exercices de notre esprit? Pourquoi existerait-il une commune mesure entre le raisonnement et la science logique? Personne ne rêve d'imposer à la poésie, à la médecine, à l'art de la guerre une seule et même formule, si simplifiée soit-elle; pourquoi donc la logique suffirait-elle à déterminer toute vérité » (p. 270)?

Ainsi l'*illative sense* a un domaine illimité; mais surtout les questions personnelles concrètes sont de son ressort. Partant il est chargé du choix des arguments, du dosage des probabilités antécédentes, de l'acceptation des assumptions, des postulats personnels. Et la personnalité même de cette fonction est l'explication dernière de la personnalité des croyances qu'elle nous donne.

Si telle est sa nature, les questions logiques de valeur et de critérium perdent leur sens. L'*illative sense* est à soi-même son propre critérium : il n'y a pas à chercher de règle pour cette règle vivante, pas plus que pour le goût, la *phronésis*, etc. Et sa valeur enfin ne se démontre pas. Il est notre nature même et n'a pas besoin de lettres de créance. « Mon premier devoir est de me résigner aux lois de ma nature, quelles qu'elles soient. Ma première désobéissance est de m'impatienter contre mon être, de caresser l'ambitieux désir d'être ce que je ne puis être. » (*Grammar of Assent.*, p. 347.) Bien plus, ma nature est l'œuvre de Dieu. « C'est lui qui nous enseigne toute connaissance, et la voie que nous suivons pour les acquérir est sa voie. » (*Ibid.*,

p. 35.) La méthode de l'*illative sense* est donc voulue, et par suite garantie par Dieu.

§ II. — *La Croyance religieuse.*

La théorie générale de la croyance a son application immédiate aux problèmes de la croyance religieuse. Elle inspire une *psychologie* de la foi, une *apologétique*, et une *théologie* des rapports de la foi et de la raison.

I. — La foi ressort évidemment à l'*illative sense* et non à la raison raisonnante. Deux Athéniens également intelligents entendent saint Paul : l'un se convertit, l'autre ne se convertit pas. Il est clair que la raison pure est pour peu de chose en ces deux décisions diverses, et que tout revient à la logique personnelle et à ses assumptions et probabilités antécédentes. Mais ici l'*illative sense* emprunte à sa fonction nouvelle un nom nouveau. Il n'est autre que le « sens moral ». Il s'agit en effet de décider si l'on doit croire, et l'on en décide selon des prédispositions morales. Une conscience pure ne peut que désirer la révélation, et y croire, même avant de la connaître, d'une croyance implicite. Une conscience pervertie est dans la disposition absolument contraire, et se trouve incroyante avant d'avoir rejeté la foi explicitement. « Un homme qui aime le péché ne désire pas que l'Évangile soit vrai et en conséquence n'est pas bon juge de la vérité de l'Évangile » (p. 276). « Essayant d'obéir à Dieu, le chrétien arrive à bien se connaître, lui, ses misères, ses besoins. Ainsi nous rendons témoignage à telle doctrine par notre expérience passée, à telle autre par le besoin que nous avons qu'elle soit vraie, à telle autre parce qu'en la pratiquant nous voyons qu'elle est vraie. Ce témoignage intérieur rendu à la vérité tient en échec la subtilité et la science du pire sceptique » (p. 276). La vie morale est le préambule nécessaire de la vie religieuse, car en elle se rencontrent à l'état pur : 1° la voix de la conscience, lumière mise en tout homme pour le mener vers Dieu ; 2° les prédispositions morales indispensables pour faire chercher Dieu, le faire

trouver et rechercher encore. Prenons deux hommes dont l'un désire et l'autre ne désire pas la foi, et supposons que la bonne nouvelle vienne jusqu'à eux : « Celui qui était à la recherche, qui vivait dans l'espérance ou au moins dans le désir de cette miséricorde, sera profondément pénétré, affecté, en sorte que si, après examen, le message est propre à répondre à ses besoins, il sera fortement tenté de le croire, s'il le peut, sur de très faibles preuves, ou même sans preuve... L'autre n'est nullement ému par la nouvelle. Il ne prend aucun intérêt aux bruits qui circulent, et il ne se donnera pas la peine de s'en informer... L'un est actif et l'autre passif; l'un court au-devant de la vérité; l'autre s'imagine que la vérité doit venir le chercher chez lui... il pense que ce n'est pas là sa propre affaire, mais celle du Tout-Puissant... Si on lui offre des preuves, il dit avec froideur : je ne vois pas bien cela; ou bien : cela ne s'ensuit pas. Car c'est un critique et un juge, non un chercheur de la vérité » (p. 288).

Ainsi la foi se ramène au désir de croire, à l'amour. Mais une objection se présente : comment distinguer la foi de la crédulité? Comment ne pas excuser l'incrédulité chez qui manquent les prédispositions morales? « On peut invoquer à aussi juste titre les probabilités antécédentes pour ce qui semble vrai que pour ce qui l'est en effet, pour ce qui n'est que la contrefaçon d'une révélation que pour la révélation elle-même, pour le paganisme et le mahométisme aussi bien que pour le christianisme. Elles semblent ne fournir aucune règle précise qui indique ce qu'il faut croire, ou ce qu'il ne faut pas croire... Pourquoi pas les miracles de l'Inde aussi bien que ceux de la Palestine?... » (p. 295). Réponse : « Évidemment il faut à la foi une sauvegarde, un correctif, qui l'empêchent de monter pour ainsi dire en graine » (p. 294). On nous offre la raison. Mais « je nie qu'aucun acte de l'intelligence, excepté celui qu'elle renferme dans ses propres prémisses, soit nécessaire à une foi véritable; qu'elle ait besoin d'autre chose que d'une présomption; qu'elle ait besoin d'être fortifiée et dirigée par la science. Bref, je nie que la raison soit la sauvegarde de la foi... La sauvegarde de la foi, c'est une bonne disposition du cœur. Voilà ce qui la fait naître et aussi la

règle... C'est l'amour : *fides formata charitate* » (p. 296). « Une foi droite est la foi d'un esprit droit. La foi est un acte de l'intelligence fait dans une certaine disposition morale. La foi est un acte de la raison, c'est-à-dire un raisonnement fait sur des présomptions ; une vraie foi, c'est un raisonnement fait sur des présomptions saintes, pieuses, éclairées » (p. 302). Ainsi l'*illative sense* de la croyance religieuse est, comme les autres, son propre critérium, et, comme les autres, échappe jusqu'au bout au contrôle de la « raison raisonnante ».

II. — Cette psychologie de la foi simplifie l'apologétique. L'apologétique n'est plus une science. C'est une méthode de direction de l'*illative sense,* un art de faire taire la raison et de faire parler le sens moral. Car il faut faire taire la raison ; il faut s'abstraire du fracas des controverses et des théories ; il faut se désintéresser même de l'espèce d'impuissance et de torpeur dont les objections nous paralysent. « Un infidèle aurait bientôt fait de nous mettre sur les dents. Oh ! non, ce ne serait pas long... Qu'importe, une voix intérieure nous assure qu'il y a quelque chose de plus haut que la terre. Nous ne pouvons ni analyser, ni définir, ni abstraire ce quelque chose qui murmure ainsi à notre oreille. Cela n'a ni forme ni substance. Mais enfin ce quelque chose nous porte à la religion, nous fait condamner le mal. Et cet appel de toute notre nature trouve enfin une réponse satisfaisante lorsqu'on nous parle de l'existence de Dieu. Il en est de même pour la révélation... Ouvrez pieusement la Bible... non dans un esprit arrogant et critique, uniquement pour trouver des arguments : alors toute trace des vérités disparaîtra de l'Écriture... La vérité divine ne se rend pas à nos sommations... La foi et l'humilité sont le charme qui évoque ces vérités, et l'une et l'autre nous défendent de commencer par la preuve » (p. 141).

Ainsi se précise l'apologétique : son unique source est la conscience ; son unique méthode, la docilité à la conscience « qui ne porte avec elle aucune preuve de sa vérité et nous commande sans laisser vérifier ses pouvoirs » (p. 344).

Cette conscience a son *credo* qui est identique au *credo* de la religion naturelle, et qui enveloppe celui de la vraie religion

révélée, du christianisme, le *credo* de Nicée. Tout l'effort de l'apologétique se ramène à un désenveloppement du contenu de la conscience, qui, à l'analyse, apparaît « naturellement chrétienne ». Ainsi doit-on nécessairement aller de la révélation morale à la révélation religieuse. « On peut même se demander s'il est dans l'Écriture quelque doctrine essentielle qui ne se trouve dans cette révélation morale. Que trouvons-nous en effet dans ce *credo :* la foi à un principe extérieur infiniment élevé au-dessus de nous, parfait, incompréhensible, et vers qui nous sommes instinctivement poussés ; le pressentiment d'un jugement à venir ; la connaissance de cette sagesse, bonté et puissance sans limites, qui se montre à nous dans la créature visible ; l'admission de lois morales auxquelles tout doit se soumettre. Il y a même un commencement d'espérance à l'efficacité possible du repentir » (p. 345). Il y a même une suggestion du péché originel : car si la nature, comme nous le verrons, ne nous permet pas de lire Dieu en son livre, où le mal est écrit à côté du bien, au moins pose-t-elle par ses désordres mêmes un problème vite résolu par la conscience : « En présence d'un fait aussi critique (l'existence du mal), nous n'avons pas d'autre alternative que de dire : Ou il n'y a pas de créateur, ou le créateur a désavoué sa créature. Mon vrai et seul maître, ma conscience, répond sans hésiter à ce problème : Dieu existe — aucun doute à cet égard — mais il est fâché contre moi... Voilà comment elle résout l'énigme du monde et ne voit là qu'une confirmation de son propre enseignement primitif » (p. 347). Enfin, à côté de cette divination du péché originel et de la colère de Dieu, il y a une divination de la rédemption possible, manifestée par l'espoir du salut, la prière, et la douceur d'un abandon au Dieu que l'on pressent aussi bon que juste.

Il est clair que cette révélation naturelle comporte le désir et l'acceptation implicite d'une révélation surnaturelle, qui soit comme « l'histoire tangible de la divinité » (p. 346). Dieu a dû parler. Il a parlé : et notre foi à ses enseignements positifs n'est que l'élargissement de notre foi à ses enseignements naturels. « La révélation commence au moment où la religion naturelle s'arrête défaillante. Celle-ci n'est qu'une ébauche,

elle a besoin d'un complément ; elle ne peut en avoir qu'un, le christianisme » (p. 357). « Au lieu de dire que les vérités de la révélation dépendent des vérités de la religion naturelle, il est plus juste de dire que la foi aux vérités révélées dépend de la foi aux dogmes de la religion naturelle. La foi est une habitude de l'esprit. La foi engendre la foi » (p. 353). Dès lors, le problème de la révélation est tout autre qu'un problème de science historique. « Je ne saurais concéder que le christianisme est simplement une religion historique. Certes, il se fonde sur le passé et garde de glorieux souvenirs, mais sa vraie puissance est dans la prière ; il n'appartient pas à la sèche famille des érudits. L'image que nous nous faisons de lui ne se dégage pas de documents muets et d'événements morts, mais de la foi toujours vivante... Notre-Seigneur, dans les symboles qu'il présente à notre imagination, reste vivant, tout comme il était sur la terre, et les incrédules eux-mêmes doivent reconnaître l'efficacité pratique de cette divine présence » (p. 358).

L'objet de la religion révélée n'est donc pas, à vrai dire, un ensemble de dogmes enveloppés dans la gaine d'événements historiques, c'est plus simplement la détermination précise des dogmes de la religion naturelle opérée par le christianisme expliquant à la conscience les énigmes du péché et du salut qu'elle ne saurait résoudre seule. Le grand fait apologétique, — car il en faut un aux yeux qui cherchent une lumière sensible, — c'est le fait de l'existence actuelle de l'Église visible. « Pour l'esprit déjà familier avec les vérités de la religion naturelle, le fait de l'existence du Christianisme est une évidence suffisante » (p. 119). « C'est un vaste fait moral » (p. 120). Supprimez ce fait, supprimez du même coup la conscience qui l'interprète, et il ne reste plus de solution possible au problème religieux. C'a été le péché de la Réforme, organe de la raison révoltée, d'essayer cette double suppression. « Une classe d'hommes opposa de la résistance à l'Église ; une autre alla plus loin et rejeta l'autorité suprême de la loi de la conscience. Qu'arriva-t-il de là ? C'est que la religion fut en partie dépouillée de sa preuve ; car son évidence extrinsèque avait été l'existence de l'Église, et son évidence intrinsèque lui avait été fournie par le sens moral » (p. 123). — Toute la vie religieuse

de Newman est dans sa dramatique recherche de l'Église perdue, et dans sa dévotion à écouter cette Église retrouvée, avec la curiosité docile de sa conscience morale sans cesse purifiée et affinée. Son apologétique, c'est sa vie même.

Aussi est-ce là une apologétique éminemment personnelle. « On m'accusera peut-être d'avoir suivi gratuitement une méthode de ma façon. Le reproche me touche peu. Chacun va toujours, en de tels sujets, par une méthode de sa façon... J'ai fait de mon côté ce que font du leur ceux qui ne pensent pas comme moi. Ils partent d'une série de premiers principes, moi d'une autre... Mais, à ce compte, si je déclare m'en tenir à mon propre sens, partant de la religion naturelle pour m'acheminer à trouver la preuve du Christianisme, n'ai-je pas l'air de renoncer à démontrer soit la religion naturelle, soit la religion révélée? Eh! oui, j'y renonce! Non que je mette en doute la possibilité de cette démonstration... La vérité de la révélation est en soi démontrable, mais il ne suit pas qu'elle soit irrésistible... Il est des aveugles qui ne perçoivent pas la lumière, des hommes qui ne reconnaissent pas cette vérité. C'est de leur faute et non de la vérité. On ne prouve rien sans assumer quelques principes, et je ne puis convertir un homme à l'aide de principes qu'il refuse de m'accorder » (p. 350). « Nous n'avons pas le droit d'attendre une démonstration logique pour terminer une enquête religieuse; au contraire, nous sommes obligés en conscience de demander la certitude à des arguments qui, mis en forme, ne parviendraient point à satisfaire les exigences rigoureuses de la science » (p. 351).

Mais alors, que devient, pour l'apologétique personnelle de l'*illative sense,* l'apologétique impersonnelle aux preuves rationnelles? Et y a-t-il vraiment encore des preuves de la Religion dans un ordre quelconque?

D'abord, n'y eût-il pas de preuves scientifiques, qu'il faudrait bien s'en passer et résoudre quand même le problème religieux. « Il faut se résigner, ou bien à émietter sa vie en spéculations indéfinies et absorbantes, ou bien à assumer sans preuves les vérités essentielles » (p. 339), celles surtout qui sont indispensables à la vie et à l'action. En religion comme

en morale, comme en tout ordre pratique, l'action ne saurait attendre que les problèmes soient correctement résolus par les logiciens. « La vie n'est pas assez longue pour une religion de syllogismes » (p. 76). Et puis les preuves ont si peu de part ici dans la solution des problèmes ! « Nous vivons à une époque où l'on attache une grande importance aux arguments que l'on peut mettre en avant pour prouver la religion, soit naturelle, soit révélée, et l'on écrit des volumes pour prouver que nous devons croire. Ces livres ont pour titre : *Théologie naturelle*, ou *Évidence du Christianisme*. Loin de moi la pensée de contester la beauté et la force des arguments exposés dans ces livres ; mais je doute que ce soient ces arguments qui conduisent les hommes au christianisme ou qui les y retiennent... Soyez-en sûr, le meilleur argument, meilleur que tout ce que l'astronomie, et la géologie, et la physiologie et tout ce que les autres sciences peuvent fournir, argument à la portée de tous, de ceux qui savent lire et de ceux qui ne le peuvent pas, argument qui est au-dedans de nous, convaincant pour l'esprit et persuasif pour le cœur, soit pour prouver l'existence de Dieu, soit pour établir le fondement du Christianisme, c'est celui qui découle d'une attention exacte aux enseignements de notre cœur, et la comparaison entre les exigences de la conscience et la doctrine de l'Évangile » (p. 290).

Les démonstrations sont donc inutiles. Elles sont, de plus, dangereuses. Donner des preuves, c'est s'exposer à apporter plus de doute que de certitude. « Pour l'ordinaire, démontrer une vérité par des arguments, c'est la rendre beaucoup plus douteuse, beaucoup moins effective. Après tout, l'homme n'est pas un animal argumentant, mais un animal qui voit, qui sent, qui contemple, qui agit » (p. 77). « On ne touche pas aux racines profondes de la pensée et de l'action sans les affaiblir toutes deux. Parfois on ne peut se passer d'argumenter pour arriver à la certitude ; mais, comme tant d'autres alliés nécessaires, il n'est pas toujours facile de congédier le raisonnement quand il a fini sa nécessaire besogne. Mettre les choses en question, quand on s'adonne à cet exercice, devient bientôt une habitude. On raisonne, on conclut, on ne sait plus affirmer. Les raisons de croire suggèrent des raisons de ne pas

croire. Avant la preuve, notre imagination touchait des réalités ; la preuve faite, notre esprit ne touche que des abstractions... Une litière de syllogismes obstrue les canaux de l'esprit : les questions déjà résolues deviennent problématiques ; on voit soudain des vides dans la trame des raisonnements d'autrefois, on s'arrête à ces difficultés insondables qu'aucune analyse n'éclaircit, et auxquelles seuls le bon sens et l'effort d'une volonté saine peuvent tenir la main haute. — D'où vient le mal ? Qu'est-ce qu'un être qui n'a pas de commencement ? Lui qui peut tout, comment permet-il la souffrance, et s'il la permet, comment parler de son amour infini ? » etc. (p. 257).

Aussi bien des arguments apodictiques, des évidences intellectuelles, sont-ils difficiles à trouver et plus encore à formuler de façon à satisfaire complètement une raison raisonnante. « N'est-il pas évident que nous aurions de la peine à trouver non seulement de quoi convaincre (un incroyant ergoteur), mais aussi de quoi nous satisfaire nous-mêmes » (p. 339) ? Exemple : les apologistes diront que la nature révèle Dieu, mais « quand on regarde le monde tel qu'il est, on ressent dès l'abord une impression de surprise et d'épouvante : Dieu est absent. Les preuves de son contrôle sont bien indirectes, les traces de son action bien obscures. Il se tait... On dirait que quelqu'un l'a volé de son œuvre... Pourquoi ne nous donne-t-il pas quelque connaissance immédiate de lui-même ? Pourquoi n'écrit-il pas ses perfections en gros caractères sur la face de l'histoire, et ne soumet-il pas à un ordre céleste le flot aveugle et tumultueux des événements ?... Pourquoi est-il possible de nier, sans absurdité flagrante, sa volonté, ses attributs, son existence » (p. 347) ? Et voilà de quoi atténuer la belle ardeur démonstrative des traités de la Providence et des discours sur l'histoire universelle. — Autres arguments apologétiques : un peu de science éloigne de Dieu, beaucoup y ramène. Mais, « en réalité, que fait la science ? Elle amène devant nous les phénomènes, et nous laisse avec eux libres, à notre gré, de voir dans ces phénomènes les traces d'un dessein, d'une sagesse et d'une bonté divines... non la science n'est pas religieuse » (p. 76). Ou encore : les grands hommes et les grands savants sont religieux : « On cherche à retirer du parti de l'in-

crédulité les noms des hommes de talent... S'il est vrai cependant que des hommes distingués... ont été néanmoins indifférents au sujet de la religion révélée, pourquoi le taire ? Pourquoi, sinon parce que nous avons de fausses notions sur la connexion qui existe entre l'intelligence et le principe moral? Cependant n'est-ce pas un fait... que les personnes qui, comme on dit, tournent mal, sont communément des hommes doués par la nature de dons intellectuels plus qu'ordinaires » (p. 113)?

Et enfin, obtenir la foi par des preuves pleinement démonstratives équivaudrait à l'obtenir par la violence. « Vouloir faire croire les hommes à force d'arguments est aussi absurde que de les contraindre à croire par la torture » (p. 116). « Je déclare catégoriquement que je n'entends pas me convertir en bonne forme syllogistique. Veut-on que j'emploie ces arguments (logiques) à la conversion du prochain, je déclare catégoriquement que je ne me soucie pas de vaincre son intelligence si je ne touche pas son cœur. J'ai affaire non pas à des raisonneurs, mais à des chercheurs » (p. 356).

En réalité, les preuves sont des convictions personnelles desséchées ; il faut avoir celles-ci pour trouver celles-là : « Croyez d'abord, les preuves viendront après... Trêve à cette impatience du miracle et de la preuve parfaite. Les preuves sont bien plus la récompense que le fondement de la foi » (p. 341).

Aussi n'ont-elles de sens et de portée que pour celui qui a déjà la foi, au moins implicitement. « Elles persuadent ceux qui sont déjà persuadés. » Ainsi en est-il en particulier de la preuve par les miracles : elle n'établit la divinité de la révélation et l'intervention de la Providence que pour ceux qui y croient. Par suite, les miracles sont moins des preuves que des objets de foi. « Ils ne sont pas faits pour convaincre les athées » (p. 155). Leur historicité même présuppose un préjugé en leur faveur, le préjugé de la conscience morale acceptant la révélation. « Pratiquement votre théologie décidera de votre critique » (p. 315). Elle décidera pareillement de votre philosophie et de votre apologétique. Toutes les preuves ne seront jamais que des probabilités accumulées et transformées en évidences personnelles par l'*illative sense*, conformément à

des présomptions morales. Ce sont les mêmes probabilités objectives que l'incroyant convertit en doutes et le croyant en preuves. Les arguments ne sont que des prétextes à croire ou à ne pas croire, au gré des prédispositions morales. Aussi faut-il pratiquer à leur égard le détachement. Ils n'ont qu'une valeur purement relative et transitoire, et se suppléent très bien les uns les autres. Chacun choisit les siens et les groupe comme il lui plaît. Il n'en est sans doute pas d'éternels : « Les arguments de saint Paul ont été abandonnés il y a longtemps même par les défenseurs du christianisme » (p. 183). Il n'importe. Ils ont suffi à créer la foi chez ceux qui les entendirent avec le désir de la foi. D'autres arguments nous rendront le même service. Mais la foi restera toujours indépendante des raisons intellectuelles de croire, conformément à la loi que les assentiments sont indépendants des inférences auxquelles ils se peuvent lier.

III. — Exclue de la psychologie de l'acte de foi, de la méthode apologétique, la raison raisonnante l'est enfin de la foi elle-même considérée comme « habitude de l'âme », comme faculté. Toute la théologie des rapports de la raison et de la foi est ici transposée en doctrine de l'indépendance en matière religieuse de la raison raisonnante et de l'*illative sense,* — dont la foi n'est que le dernier nom spécialisé à sa plus haute fonction. Il reste à opposer ces facultés hétérogènes.

La foi s'oppose à la raison comme une faculté d'intuition et d'action à une faculté d'analyse et de spéculation. « Elle n'a pas les mêmes méthodes de preuve que la raison » (p. 134). « Elle s'oppose à la raison comme se contentant d'un minimum d'évidence quand la raison demande un maximum » (p. 144). « Foi veut dire facilité, raison, difficulté à se laisser convaincre » (p. 143). Pourquoi ? Parce que « la foi est influencée par des indices préalables, des prépossessions, et (dans le bon sens du mot) des préjugés ;... tandis qu'un esprit passe pour rigoureusement raisonnable lorsqu'il rejette la preuve antécédente d'un fait, qu'il rejette tout, excepté l'évidence réelle » (p. 144). Ainsi la foi accepte-t-elle des dogmes non prouvés, ou établis sur des textes insuffisants « qui puisent

leur puissance lumineuse dans l'atmosphère de l'habitude, de l'opinion, de l'usage, de la tradition à travers laquelle nous les voyons » (p. 149), de l'Église qui les interprète et qui est au fond l'unique raison extrinsèque de les accepter?

Le moindre indice suffit, parce que « plus une connaissance est à désirer, soit à cause de son excellence, soit à cause de sa complication, plus l'évidence sur laquelle nous la recevons est vague » (p. 179). « La foi consiste à accepter comme réelles, sur certains fondements préalables, des choses qui ne nous sont pas transmises par les sens... d'après une induction comme celle-ci : J'admets cette doctrine comme vraie parce qu'on me l'a enseignée, — ou parce que mes supérieurs me le disent ainsi — ou parce qu'un homme qui passe pour avoir fait des miracles l'a enseignée, etc. » (p. 169). Ainsi croient les simples « sans avoir entendu parler d'interruption du cours de la nature, de miracles évidents, d'hommes qui n'aient été ni trompeurs ni trompés, et autres lieux communs apologétiques » (p. 192). Facile à l'inévidence des arguments, la foi l'est plus encore à l'inévidence des doctrines. Les mystères ne lui font pas peur. Elle sait que « la révélation ne nous a pas été donnée pour satisfaire nos doutes, mais pour nous rendre meilleurs » (p. 108), que « la lumière de la religion ne brille que pour rendre les ténèbres intellectuelles plus épaisses » (p. 109).

Il est clair que pour la foi ainsi conçue la raison est l'ennemie ou à peu près. « Lorsque les Apôtres prennent en pitié la sagesse de ce monde, les disputes, l'éloquence et autres choses semblables, ils paraissent avoir en vue ce que l'on appellerait aujourd'hui série d'arguments, discussion, investigation, c'est-à-dire procédés de la raison » (p. 135). « L'Ancien Testament fait à peine mention de l'existence de la raison », et le nouveau la méprise visiblement : on ne la loue pas dans le Christ (p. 66). Enfin, « qu'est-ce donc que l'intelligence telle qu'elle s'exerce dans le monde, sinon un fruit de la chute? On ne la trouve pas dans le paradis terrestre, ni chez les enfants. C'est tout au plus si l'Église la tolère » (p. 66). C'est qu'elle représente éminemment les empiètements de l'Erreur sur la Vérité... Cependant la raison est aussi inca-

pable de suppléer la foi « que de suppléer les sens » ; elle n'est pas plus compétente ici qu'un aveugle discourant des couleurs par propositions rationnelles (p. 114). « Malheureusement un maître aveugle en morale peut réunir un auditoire aveugle » (p. 117). Et c'est l'histoire des empiètements de la raison sur la foi.

Ces empiètements même de la raison lui donnent un rôle à jouer par rapport à la foi, — mais comme auxiliaire, et quasi par pis-aller. Car, il le faut maintenir, « les exercices de la raison sont étrangers aux recherches et aux connaissances religieuses, ou du moins ils n'en sont que les auxiliaires ; ils sont accidentels et non de leur essence, utiles mais nullement nécessaires » (p. 120). A titre d'auxiliaire, la raison viendra déblayer le terrain à la foi, « réparer ses propres méfaits, et redresser d'une façon misérable et tardive le tort qu'elle a eu de s'introduire dans un domaine qui n'est pas le sien », ce qui dispense de « toute reconnaissance à son égard » (p. 117). Elle répondra aux objections : « La plupart des preuves de crédibilité sont plutôt des réponses aux objections que des arguments directs en faveur de la révélation ; les arguments directs eux-mêmes sont bien plus forts pour réfuter des adversaires captieux que pour convaincre ceux qui cherchent » (p. 118). On ira cependant jusqu'à accorder à la raison « un pouvoir de critique, d'analyse... Il est incontestable que si les dogmes admis par la foi ne peuvent recevoir l'approbation de la raison, ils n'ont pas le droit d'être regardés comme vrais. » Mais ce n'est là qu'une solution du problème préalable de possibilité et de non-contradiction ; le vrai problème de la foi et les raisons de croire échappent encore à la raison : « Il ne suit pas nécessairement (de là) que dans l'esprit du croyant la foi soit réellement basée sur la raison... Pouvoir de critique, la raison n'est pas pouvoir de création » (p. 138).

Il faut donc maintenir la pleine indépendance des deux facultés : « De même que la conscience, primordial élément de notre nature, admet cependant dans ses opérations la surveillance et le contrôle de la raison ; ainsi la foi peut être connue et ses actes justifiés par la raison sans cependant qu'elle en dépende. Nous repoussons sous le nom d'utilitarisme

la substitution de la raison à la conscience ; c'est peut-être une semblable erreur d'enseigner qu'un exercice de la raison est le *sine qua non* de la vraie foi » (p. 139).

Cependant la raison dépasse cette fonction de contrôle extérieur vis-à-vis de la foi : elle reçoit de l'Église même la mission nouvelle de faire la synthèse des dogmes et de constituer la théologie et les sciences ecclésiastiques. La théologie est « naturelle, excellente, indispensable, parce que si nous ne raisonnons pas, nous, comme il faut, d'autres raisonneront de travers » (p. 21), et qu'enfin elle nous conserve le *depositum fidei*. Il lui faut être indulgent : « Je ne dis pas que le désir de connaître les choses sacrées pour le plaisir de les connaître soit un péché. Cette science a sa valeur comme l'astronomie et l'histoire naturelle... Mais, enfin, Dieu ne s'est pas soucié de nous apprendre cette science dans la Bible ; ouvrir les livres saints pour l'y chercher, c'est s'exposer à de graves erreurs » (p. 108). D'autant que beaucoup de dogmes ne sont pas explicitement dans l'Écriture, et n'y peuvent être découverts qu'à la lumière de la Tradition, c'est-à-dire de l'Église vivante. — Combien il est dangereux de remplacer celle-ci par la science ! « La canonicité des Écritures avait reposé jusque-là sur le témoignage que leur avait rendu l'Église existante ; la raison fit des recherches dans l'antiquité, demanda des témoignages aux siècles passés, et en confia la garde (comme il était nécessaire) à l'oligarchie du savoir. En même temps elle se vanta du service qu'elle avait rendu à la révélation » (p. 124), et le lui fit payer cher. Car on ne limite pas les curiosités de la raison : son immixtion se fait indiscrète et nous vaut la « question biblique ». Sous prétexte de contrôler ou prouver nos dogmes, la critique des Écritures va les désagréger, plus qu'elle ne le veut, plus qu'elle ne le prévoit. « Le *Credo* d'abord. Mais ce n'est qu'une question de date. Si nous n'étions occupés à défendre le *Credo*, il nous faudrait à cette heure même défendre le Canon. Je le prédis, un jour va venir où l'on ne saura plus ce qu'est ou ce que n'est pas l'Écriture » (p. 330). On ne fait pas à la logique sa part. Il est plus prudent de lui fermer les portes : « Mieux vaut manquer de logique que d'aller logiquement jusqu'à l'erreur » (p. 322). La foi inter-

vient ici, qui pose le « tout ou rien » (p. 336) en face de la raison critique et théologienne et expulse d'autorité le scepticisme. « Croyons donc ce que nous ne pouvons ni voir ni savoir, affirmons avant d'avoir prouvé. Ce semblant de paradoxe est le secret du bonheur » (p. 331). « Le doute est une souffrance et un péché, la foi est bénie de Dieu » (p. 333).

Ainsi, n'oublions pas les limites et les insuffisances de la théologie : « Considérée sous le point de vue le plus favorable, la science de la théologie est très imparfaite et très inexacte ; cependant science veut dire exactitude. On trouvera d'ailleurs facilement à lui faire d'autres reproches, tels que de mener à la familiarité avec des choses saintes, et à l'irrévérence qui en est la suite ; de ne voir partout que des formules ; de substituer à l'adoration et à la pratique une sorte de philosophie et de littérature religieuse ; d'affaiblir les principes d'action en les soumettant à l'analyse ; de fomenter la controverse et la dispute ; de substituer en matière de devoirs des règles positives qui ont besoin d'être élucidées aux sentiments instinctifs qui guident l'âme par une espèce d'intuition ; d'amener l'esprit à prendre un système pour la vérité, et à penser qu'une hypothèse est réelle parce qu'elle a de la consistance : tels sont les reproches que l'on fait d'ordinaire à la théologie, et justement... Appliquées à une si noble matière, les méthodes scientifiques sont radicalement insuffisantes, inadéquates, défaut irrémédiable et peut-être racine des inconvénients énumérés » (p. 222). Les sciences religieuses ne sauraient dépasser la mission de la raison raisonnante auprès de la foi : elles ne sont jamais que des auxiliaires et des introductrices ; et, à tout prendre, la foi reste indépendante d'elles, alors même qu'elle demande leurs services : elle les laisse à la porte quand elle pénètre dans le sanctuaire de la religion où seule elle est chez elle.

(A suivre.)

E. BAUDIN,
Professeur de philosophie au Collège Stanislas.

L'ÈTRE DIVIN

« De toute éternité Dieu est : Dieu est parfait, Dieu est heureux, Dieu est un. » Ainsi s'exprime Bossuet au début de ses *Élévations à Dieu sur tous les mystères de la Religion chrétienne*. Ainsi pourraient se résumer les principales conclusions de l'ancienne philosophie sur Dieu.

Une philosophie nouvelle prétend ne pouvoir dire de Dieu que ceci : « C'est l'Inconnaissable. » Elle s'approprierait volontiers ce mot de Pascal que rappelait récemment M. Sertillanges dans sa savante étude sur : *Agnosticisme ou Anthropomorphisme?* « Nous sommes incapable de connaître ni ce qu'il est, *ni s'il est.* » Il est vrai que M. Sertillanges interprète la pensée de Pascal en ce sens qu'il serait impossible de rattacher Dieu à aucun de nos concepts, même au plus épuré, celui de l'être. Mais cette impossibilité ne nous paraît pas aussi rigoureuse que l'affirme M. Sertillanges, et c'est sur ce point précisément que nous voudrions présenter quelques réserves et quelques observations.

La haute autorité de saint Thomas, alléguée en faveur de l'opinion que nous croyons devoir critiquer, nous paraît pouvoir se tourner, sans forcer les textes, en faveur d'une certaine connaissance plus positive, bien qu'analogique, de l'Être divin.

I

Certes, nous ne pouvons pas connaître proprement ce qu'est en Dieu l'acte d'être ; car, son essence étant identique à son être, connaître proprement son être serait connaître son essence,

sa nature en elle-même ; ce qui dépasse infiniment nos moyens.

Mais nous pouvons des effets, qui sont les créatures, remonter, par application de nos principes rationnels de raison suffisante et de causalité, à la Cause première, affirmer que cette Cause, que nous nommons Dieu, *est,* et voir avec évidence que notre affirmation est vraie.

Quelle est la valeur du terme *est* dans cette affirmation? Ce n'est assurément pas l'expression d'une connaissance propre et directe de l'être de Dieu, puisque nous venons de voir que nous sommes incapables d'une telle connaissance. Ne serait-ce qu'un mot utile, nécessaire même, au fonctionnement de la faculté logique de notre esprit, sans que nous puissions rien en tirer eu égard à la réalité de l'acte d'être en Dieu? Si l'on ne veut pas s'en tenir à l'interprétation kantienne de tout jugement humain, exprimé par une proposition liée au centre par le verbe *être ;* si l'on admet que nos jugements, bien établis et bien compris, sont conformes à la réalité même, il faut avouer que la formule *Dieu est,* qui signifie : *il y a Dieu,* ou *Dieu est réel,* est conforme à la réalité positive de Dieu, pourvu que l'argumentation qui nous a conduits à cette affirmation, en partant des créatures, soit fondée en raison et bien construite.

C'est ainsi que nous entendons cette déclaration de saint Thomas : « Être se dit en deux sens : d'abord, il signifie l'acte d'être ; secondement, il signifie la composition de la proposition que l'âme trouve en joignant un prédicat à un sujet. Si l'on prend être dans le premier sens, nous ne pouvons pas savoir l'être de Dieu, comme nous ne pouvons pas non plus savoir son essence ; mais, dans le second sens, nous le pouvons. Nous savons, en effet, que cette proposition que nous formons sur Dieu, quand nous disons : *Dieu est,* est vraie ; et nous le savons par ses effets (1). »

Mais nous ne nous contentons pas de dire : *Dieu est.* Nous notons qu'*être* est la caractéristique même de la nature de Dieu, de l'essence divine, et nous appliquons volontiers, en

(1) *Sum. theol.*, I. q. III. a. 4 ad 2.

philosophie, à Dieu le nom par lequel Dieu se nomme lui-même dans l'*Exode* de Moïse : « *Celui qui est.* » En constatant le fait, M. Sertillanges veut bien faire cette remarque : « A vrai dire, le mot *être* appliqué à Dieu possède quelque avantage sur les autres. » Puis, il expose, comme il le croit convenable, les trois raisons qu'en donne saint Thomas. « C'est d'abord, dit-il, que le mot être n'exprime aucune essence, et que par là il convient particulièrement à Dieu, qui n'a pas d'essence définie ou définissable. » Ce résumé nous paraît singulièrement diminuer la force de l'original. Qu'on en juge par la traduction que voici : « Ce nom, *Celui qui est,* est, pour trois raisons, beaucoup plus que tout autre, le nom propre de Dieu. D'abord par sa signification. Car il ne signifie pas quelque forme d'être, mais l'être même. Or l'être de Dieu est sa propre essence, et cela ne convient à nul autre, comme on l'a fait voir. Donc il est manifeste qu'entre les noms donnés à Dieu celui-ci beaucoup plus proprement que tout autre nomme Dieu ; car toute chose est dénommée d'après sa forme (1). » C'est comme si l'on disait : tout ce qui est autre que Dieu est composé de deux éléments : sa forme d'être et l'être de cette forme, ou bien son essence et l'être actuel de cette essence ; aussi, pour le désigner, on le nomme, par sa forme, son essence, qui le distingue des autres formes d'être, des autres essences. Mais l'essence de Dieu, la forme de Dieu, est simplement d'être. Donc le nom *être* est celui qui le nomme le mieux. N'y a-t-il pas dans cette démonstration la preuve et l'affirmation énergique que ce que nous entendons par le mot *être* s'applique réellement à Dieu, mais dans un sens plus plein, plus riche, plus excellent qu'à toute créature, puisque l'être de Dieu, c'est la nature divine, toute la nature divine, tandis que l'être d'une créature, ce n'est pas son essence, cette essence pouvant ne pas être ?

M. Sertillanges croit serrer la question de très près, par la critique suivante du mot *être* appliqué à Dieu : « L'*être* dont nous parlons est toujours ou bien *res existens,* ou bien *actus existentis,* et dans les deux cas il faut dire : *Absit hoc a magno*

(1) I, q. XIII, a. 11.

Deo. » Mais quand nous nommons Dieu l'Être premier, nous avons de Dieu une idée qui combine la notion de réalité, *res,* et celle d'acte, *actus,* sans confondre Dieu avec les réalités qui n'existent que par l'adjonction de l'acte d'exister à leur essence. Pour notre esprit, la réalité de Dieu consiste dans l'acte qui ne s'ajoute à rien, qui est, par soi et en soi, l'acte pur, l'être identique à l'essence. Nous parlons de Dieu à la manière humaine, et nous ne pouvons pas parler de lui autrement : mais nous savons bien que Dieu n'est pas comme nous ni comme aucune créature, qu'il est absolument simple et tout acte, tandis que tout ce que nous concevons autre que lui est au moins composé d'essence et d'être, de nature et d'existence. Et à ce propos, si l'on peut dire qu'aucun des noms par lesquels nous désignons Dieu n'est exact à son égard, il serait abusif d'accuser de fausseté la notion que nous avons de Dieu quand nous le nommons ainsi ; car nous ne pensons pas que Dieu ait en lui composition, même d'essence et d'être ; nous le nommons, nous l'affirmons, sous formes composées, mais nous pensons qu'il est simple, et par là notre pensée n'est pas fausse. « Dieu, dit excellemment saint Thomas, considéré en soi, est entièrement un et simple ; et cependant notre intelligence le connaît selon diverses conceptions, parce qu'elle ne peut le voir lui-même comme il est en lui-même. Mais, bien qu'elle l'entende sous diverses conceptions, elle connaît cependant qu'à toutes ses conceptions correspond une seule et même réalité simple... Certainement toute intelligence, qui pense qu'une chose est autrement qu'elle n'est en réalité, pense faux. Mais ce n'est pas ici le cas, puisque notre intelligence, en formant une proposition sur Dieu, ne veut pas dire qu'il est composé, mais qu'il est simple... Quand notre esprit conçoit les réalités simples qui sont au-dessus de lui, il les conçoit à sa manière, c'est-à-dire d'une manière composée ; mais il ne pense pas qu'elles soient composées. C'est ainsi que notre intelligence n'est pas fausse, quand elle forme une composition sur Dieu (1). »

Dans le traité *Sur la Vérité,* saint Thomas donne à une objection spécieuse une réponse qui peut apporter quelque éclair-

(1) I, q. XIII, a. 12 ad 3.

cissement au sujet qui nous occupe. M. Sertillanges a fait allusion à cette réponse ; aussi nous paraît-il particulièrement opportun d'y revenir. L'objection est formulée en ces termes : « Il y a une plus grande distance de la créature à Dieu que de l'être créé au non-être ; puisque l'être créé ne dépasse le non-être que selon la quantité de son entité, qui n'est pas infinie. Mais à l'être et au non-être rien ne peut être commun que d'une façon purement équivoque, comme il est dit au troisième livre de la *Métaphysique :* par exemple, comme si ce que nous appelons homme, d'autres l'appelaient non-homme. Donc à Dieu et à la créature il ne peut y avoir rien de commun, si ce n'est par pure équivoque. » La réponse de saint Thomas est brève, mais très expressive : « A l'être et au non-être, à la fois, quelque chose convient par analogie ; car le non-être même est dit être analogiquement, comme il apparaît au quatrième livre de la *Métaphysique :* par conséquent, la distance de nature qui est entre la créature et Dieu ne peut empêcher une communauté d'analogie (1). » C'est-à-dire que, quelle que soit la supériorité d'une nature sur une autre, cette supériorité fût-elle infinie comme entre Dieu et la créature, il peut y avoir une analogie entre ces natures comme il y a analogie entre l'être et le non-être, malgré la distance qui sépare l'affirmation de l'être de la négation de l'être. Cette analogie entre l'être et le non-être, saint Thomas l'explique dans son commentaire sur le quatrième livre de la *Métaphysique* d'Aristote : « L'être se dit en deux sens : être en acte et être en puissance. Donc, si l'on dit que l'être ne se fait pas du non-être, en un sens l'on dit vrai, et en un autre sens cela n'est pas : car l'être se fait du non-être en acte, mais de l'être en puissance. D'où il suit que d'une certaine manière la même chose peut être à la fois être et non-être, et d'une certaine manière aussi cela ne peut être ; car il arrive que la même chose soit les contraires en puissance, et non pas cependant en perfection, c'est-à-dire en acte ; comme, par exemple, le tiède est en puissance chaud et froid, mais ni l'un ni l'autre en acte. » On pourrait, ce semble, dire aussi que, considéré en acte, l'être divin et l'être

1. Q. disp. *de Veritate*, q. II, a. 11 ad 5.

créé sont la négation l'un de l'autre, en ce sens que Dieu n'est et ne peut être aucune des réalités qu'il crée, comme aucune d'elles ne peut être Dieu ; mais qu'il y a néanmoins une certaine analogie entre l'être divin et l'être créé : car en Dieu doit se trouver le type ou l'exemplaire d'après lequel peut être fait l'être créé. Selon cet exemplaire, Dieu a la puissance active de faire la créature ; et selon ce même type, la créature est en potentialité passive d'être faite par Dieu. L'analogie consiste en ce que Dieu même est imitable, bien que de façon imparfaite, par ses créatures ; avec son être qui est identique à son essence, les créatures ont donc quelque rapport, en ce sens qu'elles peuvent être faites à l'imitation de ce qu'est Dieu. Allons même plus loin : ce qu'elles peuvent être ainsi, à condition que Dieu les crée, c'est ce qu'elles sont en elles-mêmes, quand Dieu les a créées ; donc l'être actuel des créatures a quelque rapport de ressemblance avec Dieu même, puisque Dieu ne les a faites que selon le type exemplaire qu'il en a en lui-même. Ce rapport de ressemblance est précisément l'analogie entre la créature et Dieu.

Cette interprétation nous paraît confirmée par cette affirmation de saint Thomas : « S'il n'y avait une certaine convenance de la créature à Dieu selon la réalité, l'essence divine ne serait pas la similitude des créatures, et ainsi, en connaissant son essence, il ne connaîtrait pas les créatures. Semblablement aussi, nous non plus, en parlant des choses créées, nous ne pourrions pas parvenir à la connaissance de Dieu ; et, des noms qui sont donnés aux créatures, aucun ne pourrait être appliqué à Dieu plus qu'un autre ; car, entre des dénominations équivoques, il est indifférent de prendre un nom quelconque, puisque ce n'est aucune convenance de la chose que l'on considère (1). »

Ce texte précède immédiatement celui sur lequel s'est appuyé principalement M. Sertillanges pour dire que l'analogie entre Dieu et l'homme n'est pas comme une proportion, mais plutôt comme une proportionnalité. Cette distinction est de saint Thomas lui-même, qui, en cet endroit, conclut qu'en-

(1) Q. disp. *de Veritate*, q. II, a. 11.

tre Dieu et la créature il ne peut y avoir une proportion, c'est-à-dire un rapport déterminé, un rapport par lequel puisse être déterminée la perfection divine ; mais qu'il peut y avoir une proportionnalité, une ressemblance comme entre deux choses dont l'une est à une troisième comme la seconde est à une quatrième. « C'est ainsi qu'il faut entendre la similitude entre la créature et Dieu, à savoir que Dieu est dans le même rapport avec ce qui le concerne que la créature avec ce qui lui est propre », selon la formule donnée par saint Thomas à un autre endroit du même traité *Sur la Vérité* (1).

M. Sertillanges, se fondant sur ces textes, croit pouvoir énoncer cette affirmation absolue : « Il n'est pas vrai qu'il y ait entre quelque chose de Dieu et quelque chose de nous une proportion directe, une participation commune, *de plano*, à une notion quelconque, et non pas même à celle de l'existence. » Il est incontestable que Dieu n'a pas comme nous une existence distincte de son essence, un être qui actualise sa nature, de telle sorte que celle-ci serait par elle-même comme en puissance à l'égard de l'être. En Dieu essence et être sont identiques, et en nous essence et être sont distincts : notre nature par elle-même n'est pas, elle est seulement possible, et, pour exister, elle a besoin de recevoir l'être. Mais s'ensuit-il qu'il n'y ait pas quelque ressemblance directe entre l'être divin et notre être ? Dans les proportionnalités dont parle saint Thomas, soit entre des nombres, comme six est à trois ce que quatre est à deux, soit entre des êtres comme le prince est à la cité ce que le pilote est au navire, n'y a-t-il pas implicitement une certaine ressemblance directe entre les premiers termes des deux rapports semblables, par exemple entre six et quatre ou entre le prince et le pilote ? On sait qu'au lieu de la proportionnalité $\frac{6}{3} = \frac{4}{2}$, on peut écrire $\frac{6}{4} = \frac{3}{2}$, et que cette seconde proportionnalité est aussi vraie que la première ; or, la seconde met en évidence un rapport direct entre 6 et 4. Ne peut-on pas dire aussi qu'il y a entre le prince et le pilote un certain rapport direct, une certaine similitude, à savoir la capacité et le pouvoir de gouverner ? C'est ce caractère de gou-

(1) Q. disp. *de Veritate*, q. XXIII, a. 7 ad 9.

verneur qui, en établissant la ressemblance entre le prince et le pilote, fonde le rapport de l'un avec la cité et de l'autre avec le navire. Pourquoi ne dirait-on pas aussi qu'entre la créature et Dieu, il y a un certain rapport, une certaine convenance, une certaine similitude dans l'être, et que c'est pour cela même que Dieu est à ce qui le concerne comme la créature à ce qui lui appartient; bien que cette similitude soit fort imparfaite, bien que l'être de la créature soit seulement analogue, et non pareil, à l'être de Dieu, et qu'il n'y ait aucune commune mesure entre la perfection absolue de Dieu et les perfections relatives des créatures? Relisons très attentivement cette réponse de saint Thomas : « En tant que le mot proportion a été employé à signifier un rapport quelconque d'une chose à une autre, comme lorsque nous disons qu'il y a une similitude de proportions, par exemple : le prince est à la cité ce que le pilote est au navire; rien n'empêche de dire qu'il y a quelque proportion de l'homme à Dieu, puisque l'homme a Dieu vis-à-vis de lui dans un certain rapport, en tant que l'homme est fait par Dieu et subordonné à Dieu. » On le voit, c'est bien une relation directe de l'homme à Dieu qui est ici affirmée et qui est appelée une certaine proportion; ce n'est pas précisément un rapport de l'homme à ce qui lui appartient, comme Dieu est à l'égard de ce qui le concerne lui-même. C'est plus loin que saint Thomas a en vue cette proportionnalité entre Dieu et ce qui est à lui, d'une part, et, d'autre part, l'homme et ce qui lui est propre. « Comme l'infini est égal à l'infini, dit-il, ainsi le fini est égal au fini; et c'est de cette manière qu'il y a similitude entre la créature et Dieu : car, comme Dieu est à l'égard de ce qui le concerne, ainsi la créature est à l'égard de ce qui lui appartient. » En résumé, on peut dire, non seulement qu'il y a une telle proportionnalité entre l'homme et Dieu, mais qu'il y a même un certain rapport, une certaine proportion directe de l'un à l'autre. Par exemple, l'homme est à Dieu ce que l'œuvre est à l'artiste qui l'a faite, ce que le sujet est à son souverain. Mais ce que l'on ne peut pas dire, c'est qu'il y ait une proportion de quantité entre la créature et le Créateur; car il y a une distance infinie entre ce qu'est Dieu et ce qu'est la créature.

Nous retrouvons cette doctrine très clairement formulée dans la *Somme théologique,* en ces termes : « Proportion se dit en deux sens. On nomme ainsi d'abord un certain rapport d'une quantité à une autre ; c'est de cette manière que le double, le triple et l'égal sont des espèces de proportion. D'une autre manière, un rapport quelconque d'une chose à une autre est appelé proportion : et ainsi il peut y avoir proportion de la créature à Dieu, en tant qu'elle est vis-à-vis de lui comme l'effet vis-à-vis de la cause et comme la puissance par rapport à l'acte ; et c'est en ce sens que l'intelligence créée peut être proportionnée à connaître Dieu (1). » La créature est donc analogue à une œuvre d'art, et Dieu en est comme l'artiste producteur. De même que tout artiste, Dieu a en lui l'idée, sur le modèle de laquelle il fait chaque chose ; mais, tandis que les autres ont l'idée en eux comme un complément, une perfection ajoutée à leur être, « c'est par son essence même que Dieu est similitude de toutes choses, et par conséquent l'idée en Dieu n'est rien autre que l'essence de Dieu (2) ». Cette essence divine ou cet être divin, car, nous l'avons dit plusieurs fois, essence et être en Dieu sont identiques, est à la fois le principe exemplaire et le principe producteur de l'être des créatures ; et c'est ainsi, pensons-nous, qu'il y a analogie, ressemblance imparfaite, mais ressemblance néanmoins, entre l'être créé et l'être incréé. « Créer, dit saint Thomas, est proprement causer ou produire l'être des choses. Or, comme tout agent fait chose semblable à lui, le principe de l'action peut être considéré d'après l'effet de l'action ; car c'est le feu qui engendre le feu. Et ainsi créer convient à Dieu selon son être, qui est son essence même (3). » L'être vient de l'être, et, tout infini, tout absolu qu'est l'être divin, l'être qu'il produit lui est analogue, parce qu'il émane, par création, du premier être : ils ne sont pas d'un même genre ; mais il y a entre eux une certaine proportion de similitude, parce que de l'être source il ne peut découler que de l'être, même lorsque l'émanation n'est pas un prolongement, ni un détachement de

(1) I, q. XII, a. 1 ad 4.
(2) I, q. XV, a. 1 ad 3.
(3) I, q. XLV, a. 6.

substance, mais une production intégrale. « Il est absolument vrai, proclame magnifiquement saint Thomas, qu'il y a quelque chose de premier qui, par son essence, est être et bon, et nous l'appelons Dieu... Donc de l'être premier, qui, par son essence, est être et bon, tout être peut être dit bon et être en tant qu'il participe au premier être même, sous forme d'une certaine assimilation, bien que d'une manière éloignée et comme effet produit (1). »

Ce n'est pas, on l'entend bien, qu'il y ait une forme d'être commune à Dieu et à la créature, de même, par exemple, que la forme d'être humaine se retrouve en chaque homme et le constitue dans l'espèce humaine. Mais saint Thomas ne craint pas de soutenir que « Dieu est substantiellement la forme même, à laquelle la créature participe par une certaine imitation ; comme si le feu était semblable à une chaleur qui existerait par soi et séparément (2) » : ces expressions sont au traité *De la Vérité ;* mais la même idée est exprimée ailleurs. Sans doute, la substance divine est « incommunicable » ; mais elle est imitable, et c'est par là que s'établit le rapport entre la créature et Dieu. Saint Thomas explique très clairement au traité *De la Puissance* ce mode d'analogie : c'est celui « par lequel un même caractère est attribué à deux choses à cause du rapport de l'une à l'autre, comme l'être est dit de la substance et de la quantité... La ressemblance de la créature à Dieu s'éloigne de la similitude des choses univoques à deux points de vue. D'abord, parce qu'elle n'est pas par une participation à une même forme, comme deux choses sont chaudes et parce qu'elles participent à une même chaleur ; car ce qui est dit de Dieu et des créatures est attribué à Dieu par essence, à la créature en participation ; si bien que la ressemblance de la créature à Dieu est entendue telle que celle de ce qui est chaud à la chaleur, et non pas comme ce qui est chaud est semblable à ce qui est plus chaud. Secondement, parce que la forme même que la créature a en participation s'éloigne de la nature de celle qu'est Dieu, comme la chaleur du feu est d'une

(1) I, q. VI, a. 4.
(2) Q. disp. *de Veritate*, q. XXIII, a. 7 ad 10.

autre nature que l'énergie par laquelle le soleil engendre la chaleur (1). » Si donc l'on dit que Dieu est meilleur que la créature, ce n'est pas que Dieu ait une plus large part que la créature à une bonté du même ordre ; c'est que Dieu est bonté par essence, et la créature bonne par imitation de Dieu ; c'est aussi que tout ce que l'on attribue, à la fois, à Dieu et à la créature est en Dieu de façon suréminente et d'essence supérieure à toute essence de créature. L'être de Dieu est, nous le savons, identique à l'essence divine ; il est donc, aussi, éminemment supérieur à l'être créé ; il n'est pas du même ordre, il est infini et absolu, tandis que l'être créé est fini et relatif. Néanmoins, l'être fini, c'est encore de l'être, et il ne suffirait pas de dire que l'analogie entre les créatures et Dieu consiste en ce que ces créatures sont des êtres et que Dieu est le principe premier et universel de tout l'être des créatures. La formule définitive est celle-ci donnée dans la *Somme théologique* : « On dit que la créature est semblable à Dieu, non pas parce qu'ils ont une forme commune selon la même raison de genre et d'espèce, mais à cause d'une certaine analogie seulement, à savoir en tant que Dieu est être par essence et que les autres choses sont êtres par participation (2). »

L'identité en Dieu de l'être et de l'essence est le fondement même de l'incommunicabilité de la nature divine. En effet, l'être propre à une réalité est incommunicable à une autre réalité ; l'être qui est le mien ne peut devenir l'être qui est le vôtre ; je suis ce que je suis, et je ne puis devenir ce que vous êtes, et vous ne pouvez devenir ce que je suis. Si donc, en moi, l'être individuel était identique à la nature d'homme, cette nature ne pourrait appartenir, à la fois, à moi et à vous, pas plus que mon être ne peut être le vôtre (3). Néanmoins, il faut bien reconnaître que l'être des créatures a quelque ressemblance avec l'être de Dieu, si l'on ne veut pas nier la valeur des raisonnements par lesquels on remonte des êtres créés à l'Être créateur. S'il n'y avait une certaine analogie entre ces êtres seconds et l'Être premier, « il s'ensuivrait, dit

(1) Q. disp. *de Potentia*, q. VII, a. 7.
(2) I, q. IV, a. 3 ad 3.
(3) Q. disp. *de Veritate*, q. II, a. 11.

saint Thomas, que toutes les démonstrations données par les philosophes sur Dieu seraient sophistiques ; par exemple, si l'on disait que tout ce qui est en puissance est amené à l'acte par quelque être en acte, et si de là on concluait que Dieu est être en acte, puisque par lui toutes choses sont amenées à l'être, ce serait une erreur par suite d'équivoque ; et ainsi de tous les autres arguments (1). » La démonstration de Dieu implique donc qu'il y a, entre les choses qu'il crée et Dieu même, une analogie comparable à celle « de la puissance à l'acte », comme s'exprime un texte déjà cité (2). Or, le trait d'union entre la notion de puissance et celle d'acte, n'est-ce pas la notion d'être ? La créature peut être et Dieu est ; la créature est, parce que Dieu, qui est essentiellement, lui donne l'être, l'amène à l'être, que par essence elle peut recevoir. C'est là-dessus que s'appuie tout notre rapport avec Dieu.

M. Sertillanges admet-il comme nous que l'analogie entre l'Être divin et l'être créé puisse servir de fondement solide à une philosophie sur Dieu ? « Saint Thomas, dit-il, répète à plusieurs reprises que Dieu n'est proprement la matière d'aucune science, pas même de la métaphysique. Celle-ci pourtant est bien la science de l'être, de l'être en tant que tel (*ens in quantum ens*), et Dieu y devrait entrer à ce titre, si, *de plano,* la notion d'être lui était applicable. Mais non ; il lui est transcendant, et ce n'est qu'à titre de Principe de l'être, principe ineffable et innommable, que Dieu intervient dans la spéculation métaphysique. » Et en note, l'auteur indique comme référence le préambule de saint Thomas à son commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote. Nous comprenons autrement ce préambule et la traduction suivante montrera si nous avons raison. « Toutes les sciences et tous les arts, dit saint Thomas, sont ordonnés à un seul but, qui est la perfection de l'homme et sa béatitude. D'où il suit qu'il doit y avoir une science directrice de toutes les autres, qui a le droit de réclamer le nom de sagesse : car il appartient au sage d'ordonner les autres... Or, de même que, selon le Philosophe, les hom-

(1 Q. disp. *de Potentia,* q. VII, a. 7.
(2 I. q. XII. a. 1 ad 4.

mes forts par l'intelligence sont naturellement les directeurs et les maîtres des autres,... de même la science qui doit naturellement être régulatrice des autres, c'est celle qui est la plus intellectuelle, c'est-à-dire celle qui s'occupe des objets les plus intelligibles. — Les objets les plus intelligibles peuvent être regardés sous trois aspects. — D'abord, d'après l'ordre de la pensée. Car les principes d'où l'intelligence reçoit la certitude sont les plus intelligibles, et, comme l'intelligence acquiert par les causes la certitude de la science, la connaissance des causes est la connaissance la plus intellectuelle. Donc la science qui considère les premières causes est bien celle qui est éminemment régulatrice des autres. — Secondement, d'après la comparaison de l'intelligence avec le sens. Car, comme le sens est connaissance des particuliers, l'intelligence diffère de lui en ce qu'elle embrasse les objets universels. Donc la science la plus intellectuelle est celle qui s'occupe des principes les plus universels, à savoir de l'être et de ce qui suit l'être, comme l'un et le multiple, la puissance et l'acte... Cette science, étant la plus intellectuelle, est régulatrice des autres. — Troisièmement, d'après la connaissance même par l'intelligence. Car, comme ce qui donne à une chose l'énergie intellective, c'est d'être exempte de matière, les objets les plus intelligibles sont nécessairement ceux qui sont les plus séparés de la matière : en effet, il faut que l'intelligible et l'intelligence soient proportionnés et du même genre, puisque l'intelligence et l'intelligible en acte sont une seule chose. Mais les choses les plus séparées de la matière sont celles qui sont, non seulement sans matière désignée, comme les formes naturelles prises universellement dont traite la science naturelle, mais tout à fait sans matière sensible, et cela, non seulement selon la raison, comme les objets mathématiques, mais selon l'être, comme Dieu et les intelligences. Donc la science qui traite de ces choses est la plus intellectuelle et la reine ou la maîtresse des autres. — Cette triple considération doit être attribuée, non pas à diverses sciences, mais à une seule. Car les substances séparées dont on vient de parler sont les universelles et premières causes de l'être. Or, c'est à la même science qu'il appartient de considérer les causes propres d'un genre et ce

genre même ; comme le physicien considère les principes des corps naturels. Il faut donc que ce soit la même science qui considère les substances séparées et l'être commun, qui est le genre dont ces substances sont les communes et universelles causes. D'où il apparaît que cette science dont il s'agit, bien qu'elle s'applique aux trois considérations que nous avons dites, cependant ne regarde comme son sujet que l'être commun seul : en effet, ce qui est le sujet dans une science, c'est ce dont nous cherchons les causes et les modifications ; ce ne sont pas les causes mêmes du genre étudié : car la connaissance des causes d'un genre est le but qu'atteint la considération de la science. Mais, bien que le sujet de cette science soit l'être commun, néanmoins on la dit tout entière occupée des choses qui sont séparées de la matière selon l'être et la raison ; parce que l'on dit en dehors de la matière selon l'être et la raison, non seulement les réalités qui jamais ne peuvent être dans la matière, comme Dieu et les substances intellectuelles, mais encore ce qui peut être sans matière, comme l'être commun ; et cela n'arriverait pas, s'il dépendait de la matière selon l'être. Aussi, selon les trois points de vue indiqués sous lesquels se présente la perfection de cette science, elle reçoit trois noms. On l'appelle science divine ou Théologie, en tant qu'elle considère les substances dont nous avons parlé ; Métaphysique, en tant qu'elle considère l'être et ses suites ; ces objets, en effet, se trouvent au-delà des réalités physiques dans l'ordre de résolution, comme des éléments plus généraux viennent après les moins généraux. Enfin on la nomme Philosophie première, en tant qu'elle considère les premières causes des choses. » On voudra bien nous pardonner cette longue citation, en raison de l'importance de la question examinée. N'est-il pas évident, par cette explication, que la Philosophie première, appelée aussi Métaphysique, est la même science que la Théologie naturelle, et que, tout en disant que le sujet immédiat de cette science est l'être commun à tous les êtres créés, on ne peut nier que le but poursuivi par elle soit de considérer finalement les substances intellectuelles et Dieu même ? La notion d'être et celles qui la suivent, notamment les notions de puissance et d'acte, de

potentialité et d'actualité, conduisent le métaphysicien, par l'emploi des principes rationnels d'identité et de contradiction, de raison suffisante et de causalité, à poser comme étant nécessairement Dieu premier Être, tout en acte, tout actuel, et aussi à le connaître en quelque manière, non seulement comme principe, mais aussi comme modèle suprême de tous les êtres.

On répliquera peut-être : notre intelligence ne peut pas connaître Dieu ; car il n'est pas, à proprement parler, existant, mais au-dessus de toute existence ; d'où il suit que Dieu n'est pas intelligible, mais au-dessus de toute intelligence. Saint Thomas a déjà répondu : « Dieu n'est pas dit non existant comme s'il n'existait d'aucune manière, mais parce qu'il est supérieurement à tout ce qui existe, en tant qu'il est son être même. Il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse nullement être connu, mais qu'il surpasse toute connaissance ; ce qui veut dire qu'il ne peut pas être compris (1). »

Il y a donc une certaine connaissance de Dieu, mais fort imparfaite, et Dieu reste incompréhensible. Mais quelle est la science qui comprend à fond ce qu'elle cherche à connaître ?

II

La doctrine que nous venons d'exposer est résumée ainsi dans la *Somme théologique :* « Lorsque l'on dit : Dieu est bon ou Dieu est sage, cela ne signifie pas seulement que lui-même est la cause de la sagesse ou de la bonté, mais que sagesse et bonté préexistent plus éminemment en lui. Aussi faut-il dire que, quant à la chose signifiée par le nom, elles sont dites de Dieu avant de l'être des créatures, parce que ces perfections découlent de Dieu dans les créatures ; mais quant à l'imposition du nom, elles sont d'abord imposées aux créatures par nous, parce que nous connaissons celles-ci d'abord. Voilà pourquoi elles ont un mode de signification qui concerne les créatures (2). »

(1) I, q. XII, a. 1 ad 3.
(2) I, q. XIII, a. 6.

Nous voudrions montrer ou rappeler sommairement comment la raison peut, par les perfections des créatures, acquérir une certaine connaissance des perfections de Dieu. Ce sera faire ressortir encore mieux l'analogie entre ce que sont les créatures et ce qu'est Dieu.

L'être des réalités que nous observons ne suffit pas à s'expliquer lui-même ; il a en lui un fond de contingence, de possibilité de non-être, qui nécessairement suppose un être causal qui l'explique, et en définitive une cause première qui soit l'Être par soi. Cet Être par soi n'est pas inhérent essentiellement aux choses existantes, mais, bien qu'il leur soit supérieur, tout ce qu'elles sont découle de lui. « La cause première qui est Dieu, dit saint Thomas, n'entre pas dans l'essence des choses créées ; néanmoins, l'être qui est dans les choses créées ne peut être conçu que comme déduit de l'être divin ; de même que tout effet propre ne peut être conçu que comme déduit de sa propre cause (1). »

Or les diverses perfections des choses ne sont vraiment que divers modes de l'être créé ; comme cet être, il faut qu'elles soient déduites de la cause toute première, de l'Être par soi, auquel elles soient appropriées.

On en peut dire autant des choses qui ne sont pas actuellement, qui ne seront même jamais, mais qui pourraient être, qui sont seulement possibles.

L'Être par soi a donc en lui-même la raison d'être de toutes les réalités existantes ou possibles et de toutes leurs perfections ou manières d'être.

Il faut, par conséquent, que l'Être par soi ait en lui-même la forme première de toute perfection possible, et, comme rien n'est que par son être, cette forme ne peut rien exprimer qui ne soit en quelque manière pris de lui-même. L'Être premier, que nous nommons Dieu, est donc par son être même l'idéal primitif imitable en modes divers par l'être créé ; c'est-à-dire qu'il est la perfection intégrale sur le modèle de laquelle sont appelées à l'être toutes les diverses perfections des choses ; et par conséquent « aucune des perfections de l'être ne peut man-

(1) Q. disp. *de Potentia*, q. III, a. 5 ad 1.

quer à Celui qui est l'être même subsistant par soi (1) », bien qu'il les contienne toutes en une parfaite unité.

Pour préciser un peu plus ce que l'analogie nous permet d'attribuer à Dieu, en nous fondant sur les perfections créées, il nous semble que l'on peut distinguer, dans l'univers soumis à nos observations, les êtres purement physiques, les vivants seulement végétatifs, les vivants de vie animale, les sujets doués à la fois des deux vies inférieures et de la vie d'intelligence et de volonté. Comment pouvons-nous de ces divers caractères remonter à des perfections analogues dans l'Être divin ?

Les êtres physiques sont et agissent ; ils ont réalité et force ou activité, si restreinte et abaissée que soit leur puissance d'agir. En ces deux points, actualité et activité, ils imitent Dieu, qui est actualité première et intégrale, et toute-puissance d'action précisément parce qu'il est l'actualité infinie. Il est remarquable que saint Thomas se serve du même argument pour établir que, dans l'univers, tout être est doué d'activité et que Dieu même a puissance active. « Comme la puissance passive suit l'être en potentialité, ainsi la puissance active suit l'être en acte ; car tout sujet agit parce qu'il est en acte, et pâtit parce qu'il est en potentialité. Mais à Dieu convient l'être en acte ; donc à lui aussi convient la puissance active (2). — Ce qui convient par soi à un sujet est nécessairement par nature dans ce sujet ; comme à l'homme d'être raisonnable et au feu de prendre un mouvement vers le haut. Or faire par soi quelque effet convient à l'être en acte ; car tout agent agit selon qu'il est en acte. Donc tout être en acte est né pour faire quelque chose d'existant en acte. Mais Dieu est en acte, comme on l'a montré. Donc il lui appartient de faire quelque être en acte, à qui il soit cause de l'être (3). » — « Agir, qui n'est pas autre chose que faire quelque chose en acte, est par soi le propre de l'acte, en tant qu'il est acte. Voilà pourquoi aussi tout agent fait quelque chose de semblable à lui-même (4). » Il serait difficile de mettre plus fortement en relief l'analogie

(1) I, q. IV, a. 2 ad 3.
(2) *C. Gent.*, l. II, c. VII.
(3) *C. Gent.*, l. II, c. VI.
(4) I, q. CXV, a. 1.

entre l'acte d'être et l'acte d'agir de la créature, d'une part, et, d'autre part, l'acte d'être et l'acte d'agir de Dieu.

Par la même méthode, nous arrivons à affirmer que Dieu est vivant. Vivre, c'est être capable d'agir, plus ou moins, de soi-même, et plus un être est capable de déterminer lui-même la forme et la fin de son action, plus nous disons qu'il est vivant : voilà pourquoi les végétaux qui n'agissent que par impulsion de nature, sans aucune connaissance, sont classés comme inférieurs en degré de vie aux animaux qui ont connaissance, par un acte interne, de la forme sensible qui les fait agir et sentent les passions qui les meuvent ; voilà pourquoi l'homme, qui se détermine lui-même par son intelligence à idées universelles et par sa volonté libre, est vivant d'une plus haute vie que les animaux et les plantes. « Or Dieu agit, plus que tout être, de lui-même et non par un autre, puisqu'il est la première cause agissante ; donc à lui, plus qu'à tout être, il appartient de vivre (1). » Ici encore c'est la même idée fondamentale qui s'applique, à la fois, à la créature et à Dieu, et qui sert de base à l'analogie.

Si nous voulons caractériser encore mieux la vie divine, nous pourrons dire, avec saint Thomas, que Dieu est intelligence et volonté, parce qu'il est éminemment ce qui fait qu'un être est intelligent et volontaire.

« L'immatérialité d'un être est la raison de sa capacité de connaître, et selon le mode de l'immatérialité est le mode de la connaissance. Aussi Aristote dit-il que les plantes sont sans connaissance à cause de leur matérialité. Mais le sens est capable de connaître, parce qu'il reçoit les formes sans la matière ; et l'intelligence est encore plus connaissante, parce qu'elle est plus séparée de la matière et sans mélange de matériel. Or Dieu est au sommet de l'immatérialité ; donc lui-même est au sommet de la connaissance (2). » On voit clairement que l'immatérialité est le point de ressemblance qui rend raison et de l'intelligence créée et de l'intelligence divine ; ici encore l'analogie est saisissante. On peut en poursuivre le développe-

(1) *C. Gent.*, I, I, c. XCVII.
(2) I, q. XIV, a. 1.

ment. C'est aussi parce que les objets de notre intelligence sont séparés de la matière, qu'ils sont intelligibles : Dieu étant l'immatériel suprême sera donc, non seulement la suprême intelligence, mais encore le suprême intelligible. Or, pour nous, la connaissance suppose l'union du connu et du connaissant et, pour la connaissance intellectuelle, l'union de l'intelligible et de l'intelligence. Dieu se connaîtra donc lui-même à fond, se comprendra intégralement, puisqu'il est lui-même dans un seul acte, qui est son acte d'être, l'intelligence infinie et l'intelligible suréminent (1). Mais, se connaissant parfaitement lui-même, il doit connaître, non seulement tout ce qu'il est, mais tout ce qu'il peut faire et tout ce qu'il fait ; il connaîtra donc tous les êtres possibles et tous les êtres existants, sans restriction aucune, et dans toute leur possibilité et toute leur réalité, puisque tout vient de lui et n'a d'être que par lui (2). Et ici nous retrouvons la grande théorie de l'exemplarisme divin, fondement de l'analogie entre les êtres et l'Être premier. « Bien que la ressemblance de la créature à Dieu soit au minimum selon la convenance en nature, elle est cependant la plus grande ressemblance selon que l'essence divine de la manière la plus expressive représente la créature ; et voilà pourquoi l'intelligence divine connaît excellemment les choses (3). » L'essence divine n'est pas seulement le principe universel et commun de l'être créé ; elle est encore la raison explicative de toute réalité distincte. Et en effet, « l'essence divine est la raison d'une réalité selon que celle ci imite l'essence divine. Or aucune chose n'imite la divine essence en son plein ; car, s'il en était ainsi, il ne pourrait y avoir qu'une seule imitation de cette essence... Mais, comme la créature imite imparfaitement l'essence de Dieu, il arrive qu'il y a diverses choses l'imitant diversement, dont aucune ne contient quoi que ce soit qui ne soit déduit de la ressemblance avec la divine essence ; et voilà pourquoi ce qui est propre à chaque chose a dans l'essence divine un type à imiter ; de cette façon, la divine essence est similitude de la chose quant à ce qui est propre à la chose

(1) I, q. XIV, a. 3.
(2) I, q. XIV, a. 5, a. 6.
(3) Q. disp. *de Veritate*, q. II, a. 3 ad 9.

même, et ainsi elle est la raison propre de celle-ci ; elle est de la même façon la raison propre d'une autre chose et de toutes les autres. Elle est donc la raison commune de toutes, en tant qu'elle est la réalité même unique que toutes choses imitent ; mais aussi elle est la raison propre de celle-ci ou de celle-là, selon que les choses l'imitent diversement. Et ainsi la divine essence donne à Dieu connaissance de chaque chose, en tant qu'elle est la raison propre de chacune (1). » Pour faire saisir toute la valeur de la ressemblance entre Dieu et chaque créature, saint Thomas ne craint pas de dire que « l'essence de la créature est vis-à-vis de l'essence de Dieu comme un acte imparfait vis-à-vis de l'acte parfait. Et c'est pourquoi l'essence de la créature ne suffit pas à conduire jusqu'à la connaissance propre de l'essence divine, mais la connaissance de celle-ci conduit à la connaissance de celle-là (2). » L'imitation est une sorte de participation à l'être supérieur. « La nature propre de chaque chose consiste en ce qu'elle participe par quelque mode d'être à la divine perfection. Or Dieu ne se connaîtrait pas parfaitement lui-même, s'il ne connaissait pas toutes les manières dont sa perfection est participable par les autres ; et il ne connaîtrait pas parfaitement la nature même de l'être, s'il ne connaissait pas tous les modes d'être. Il est donc manifeste que Dieu connaît toutes choses d'une connaissance propre, selon qu'elles se distinguent les unes des autres (3). » Si l'on veut une comparaison, on pourra dire que la connaissance de l'animal ne contient pas la connaissance de l'homme, celui-ci étant d'une nature supérieure ; mais que la connaissance de l'homme enveloppe la connaissance de l'animal, parce que la nature humaine contient la nature animale et encore plus que celle-ci, de même que le nombre six contient le nombre trois et quelque chose de plus. « Comme donc l'essence de Dieu possède en elle-même tout ce qu'a de perfection l'essence de chaque autre chose et encore davantage, Dieu en lui-même peut connaître toutes choses d'une connaissance propre (4). » Il faut ajouter que Dieu con-

(1) Q. disp. *de Veritate*, q. II, a. 4 ad 2.
(2) I, q. XIV, a. 6 ad 2.
(3) I, q. XIV, a. 6.
(4) I, q. XIV, a. 6.

naît chaque être dans sa réalité individuellement déterminée ; car c'est cette réalité même qu'il produit, et non pas seulement la forme spécifique : il est donc nécessaire que Dieu ait en lui-même la similitude, non seulement de toutes les espèces, mais de tous les individus, et non seulement des éléments formels, mais même des éléments matériels de la nature (1). Comment Dieu peut-il ainsi, en son essence tout immatérielle, avoir quelque ressemblance avec la matière? Nous sommes ici aux deux extrêmes de l'analogie. Voici comment on peut l'expliquer : « C'est la similitude, qui est dans l'intelligence divine, qui est productive de la chose qu'elle représente. Or la chose, qu'elle ait en participation de l'être fort ou de l'être faible, elle ne le tient que de Dieu ; et la similitude de toute chose existe en Dieu selon que la chose tient de Dieu de l'être en participation : d'où il suit que la similitude immatérielle qui est en Dieu est similitude, non seulement de la forme, mais de la matière (2). » La matière ne peut exister sans forme, mais elle est avec la forme un des éléments constitutifs de la réalité physique ; c'est à ce titre qu'elle a sa ressemblance idéale en Dieu.

Pour bien marquer la transcendance divine, M. Sertillanges a appelé Dieu « le grand *Séparé,* principe ineffable des genres, le *Père des idées,* ainsi que s'exprimait Platon ». Certes, nous n'avons pas l'audace blasphématoire de classer Dieu dans un genre, fût-ce le genre intellectuel ou l'intelligible. Mais nous ne pouvons oublier, cependant, qu'après saint Augustin, saint Thomas enseigne que notre intelligence comme Dieu connaît les choses « dans les raisons éternelles », en ce sens que « la lumière intellectuelle même qui est en nous n'est rien autre chose qu'une certaine similitude participée de la lumière incréée, en laquelle sont contenues les raisons éternelles (3) ». Ce n'est pas rabaisser Dieu au niveau de l'entendement humain ; car il reste toujours, nous ne dirons pas le *Père des idées,* comme s'il était seulement le producteur des raisons idéales, mais lui-même, en son essence, la première raison idéale de

(1) I, q. XIV, a. 11.
(2) Q. disp. *de Veritate,* q. II, a 5.
(3) I, q. LXXXIV, a. 5.

toutes choses, qui comprend en soi des idées diverses en tant qu'elle est diversement imitable par les créatures imparfaites, et il reste, selon ces idées, le Créateur de tout, notamment de notre intelligence, qui l'imite, elle aussi, imparfaitement. Néanmoins notre entendement est fait réellement à son image, et a reçu de lui un reflet de la vérité éternelle, dans une puissance intellectuelle dérivée de sa lumineuse essence.

En nous, la volonté suit l'intelligence : par analogie, nous attribuerons à Dieu, comme la première intelligence, la volonté première (1) ; et, de même que Dieu d'abord se connaît lui-même, ainsi, dirons-nous, c'est à lui-même que d'abord il applique sa volonté, en s'aimant comme le Bien premier, le Bien essentiel, absolu et parfait ; car, nous le voyons en nous, le propre de la volonté est d'aimer le bien. Il est vrai qu' « en nous la volonté appartient à la partie appétitive de l'âme ; mais ce que nous nommons appétit, malgré le sens étymologique de tendance, n'a pas seulement pour acte de tendre vers ce qu'il n'a pas, mais aussi d'aimer ce qu'il possède et de s'y délecter. C'est à ce point de vue que nous posons la volonté en Dieu : en lui, la volonté possède toujours le bien qui est son objet, puisque ce bien n'est autre chose que l'essence de Dieu (2). » Si l'on définit le bien ce vers quoi tend toute chose, cette tendance est motivée par la convenance du bien pour l'être, et cette convenance est le caractère profond qui fait que le bien est bien. Or Dieu évidemment se convient à lui-même ; il est lui-même sa propre perfection ; il est complet en soi, et rien autre que lui ne peut ajouter quoi que ce soit à son être. Par son identité avec son être parfait, il est son propre bien, et, comme il sait qu'il est, il veut être tout ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il s'aime jusqu'au fond, comme il se connaît intégralement et se comprend tout entier. Ce n'est pas tout : en se connaissant, nous l'avons vu, il connaît comment il est imitable par la multiplicité des êtres qu'il peut créer, et par là connaît tous ces êtres ; il est donc naturel qu'il les aime aussi comme des imitations et des dérivations possibles de son

(1) I, q. XIX, a. 1.
(2) I, q. XIX, a. 1 ad 2.

être. « Bien que les créatures dans l'éternité ne fussent qu'en Dieu, néanmoins, par cela même qu'elles étaient en Dieu dans l'éternité, Dieu les connaissait éternellement dans leurs propres natures et les aimait sous le même rapport, comme nous aussi par les similitudes des choses, qui sont en nous, nous connaissons les choses existantes en elles-mêmes (1). » Mais cette existence idéale des êtres en Dieu ne suffit pas à contenter l'amour qu'il a pour eux : l'analogie de toute inclination naturelle et spécialement de l'inclination de notre volonté avec la volonté divine nous conduit à penser que Dieu veut encore communiquer aux êtres possibles, en les créant et les faisant réels, le bien de l'existence actuelle que lui possède suréminemment et qu'ils peuvent recevoir selon des modes amoindris, mais cependant positifs. « La chose naturelle, en effet, non seulement a une naturelle inclination, à l'égard de son propre bien, pour l'acquérir, lorsqu'elle ne le possède pas, ou pour se reposer en lui, lorsqu'elle le possède ; mais encore pour répandre sur d'autres son propre bien, autant que possible. Voilà pourquoi nous croyons que tout agent, en tant qu'il est en acte et parfait, produit quelque chose de semblable à lui. Voilà pourquoi aussi il appartient à la nature de la volonté, que l'on communique à d'autres êtres, autant que possible, le bien que l'on possède. Et cela appartient principalement à la volonté divine, de laquelle par quelque similitude dérive toute perfection. Donc, si les choses naturelles, en tant qu'elles sont parfaites, communiquent leur bien à d'autres, bien plus il appartient à la volonté de Dieu de communiquer son bien à d'autres êtres par similitude, autant que possible. C'est ainsi qu'il se veut lui-même et qu'il veut d'autres êtres, mais lui-même comme fin, et les autres comme pour la fin, en tant qu'il est digne de la divine bonté que d'autres participent à elle (2). » Voilà, transportée jusqu'à Dieu, la loi fondamentale de l'amour, et particulièrement de la volonté, qui est la puissance intellectuelle d'aimer le bien.

En suivant le mouvement logique des idées, devrons-nous

(1) I, q. xx, a. 2 ad 2.
(2) I, q. xix, a. 2.

poser en Dieu l'analogue des deux caractères si remarquables de la volonté humaine, à savoir une certaine nécessité d'inclination qui s'allie avec un libre arbitre que cette nécessité même explique et justifie? Il faut oser aller jusque-là. « La volonté divine, en effet, a un rapport nécessaire avec la bonté de Dieu, qui est son objet propre. D'où il suit que Dieu veut sa bonté nécessairement, comme aussi notre volonté veut nécessairement la béatitude... Mais les choses autres que lui, Dieu les veut en tant qu'elles sont ordonnées à sa bonté comme à leur fin. Or les choses qui sont pour la fin, nous ne les voulons pas nécessairement en voulant la fin, à moins qu'elles ne soient telles que sans elles la fin ne puisse être obtenue ; ainsi, nous voulons nécessairement la nourriture, en voulant la conservation de la vie, et un bateau, si nous voulons passer l'eau ; mais nous ne voulons pas par nécessité les choses sans lesquelles nous pouvons obtenir la fin, comme un cheval pour nous promener, parce que nous pouvons aller à la promenade sans cheval ; et de même pour les autres choses. D'où il suit que, la bonté de Dieu étant parfaite et pouvant exister sans les autres réalités, puisque d'elles ne peut lui venir aucun accroissement de perfection, il n'y a pas de nécessité absolue à ce que Dieu veuille les choses autres que lui. Et cependant cela est nécessaire par supposition : supposé, en effet, qu'il veuille, il ne peut pas ne pas vouloir, car sa volonté est immuable (1). » Or en quoi consiste le libre arbitre? « Nous avons le libre arbitre à l'égard des choses que nous voulons, non pas par nécessité, ni par instinct naturel... Donc, puisque Dieu veut nécessairement sa bonté, mais les autres choses non par nécessité, à l'égard de ce qu'il veut non nécessairement, il a le libre arbitre (2). » Et que l'on ne prétende point que c'est une faiblesse pour Dieu d'être indéterminé en son vouloir à l'égard de quelque objet. « Ce n'est pas la conséquence d'un défaut qui serait dans la volonté divine, mais d'un défaut qui est dans l'objet voulu selon sa nature, c'est-à-dire que cet objet est tel que sans lui la bonté de Dieu peut être

(1) I, q. XIX, a. 3.
(2) I, q. XIX, a. 10.

parfaite : et ce défaut est inhérent à tout bien créé (1). » Il est donc vrai que notre volonté est analogue à celle de Dieu ; car précisément c'est le peu de valeur de tout bien créé par rapport au bien parfait qu'est Dieu même, qui pour nous comme pour Dieu justifie la liberté du vouloir qui s'applique à un tel bien. Dieu n'est pas libre de ne pas se vouloir, c'est-à-dire de ne pas s'aimer lui-même ; car il est le bien intégral, absolu, infini, et sa volonté aimante trouve en l'infinité même de ce bien l'objet qui la remplit et la satisfait. Mais Dieu est libre de ne pas vouloir un bien autre que lui, parce qu'un tel bien est disproportionné avec sa volonté, comme impuissant à répondre intégralement à l'amour de l'infini qu'a nécessairement la volonté divine. Pour nous, à l'imitation de Dieu, « il n'y a d'objet suffisant à déterminer une de nos puissances, que celui qui a totalement la nature de l'objet propre qui la met en mouvement ; si quelque réalité est en défaut sous ce rapport, elle ne déterminera pas nécessairement cette faculté (2) ». Cette loi générale s'applique notamment à notre volonté. Naturellement, elle aime le bien, c'est-à-dire le bien absolument considéré, le bien sans restriction particulière, le bien universel. « L'objet de la volonté, de l'appétit proprement humain, est le bien universel, comme l'objet de l'intelligence est le vrai universel. D'où il suit que rien ne peut reposer la volonté de l'homme que le bien universel, lequel ne se trouve en rien de créé, mais seulement en Dieu, car toute créature ne fait que participer en quelque manière à la bonté. Donc Dieu seul peut remplir la volonté de l'homme (3) » et combler ses désirs, comme Dieu seul peut combler la volonté divine, amoureuse d'infini. « Si donc il nous est proposé quelque objet qui ne soit pas bon sous tous les rapports, notre volonté ne se portera pas nécessairement vers lui (4). » Et telle est la racine de notre libre arbitre. Nous voulons nécessairement le bonheur, et ne pouvons le trouver que dans la perfection divine, vers laquelle nous tendons et qui seule peut nous contenter. « La fin dernière de l'homme est le bien incréé,

(1) I, q. XIX, a. 3 ad 4.
(2) I-II, q. X, a. 2 ad 1.
(3) I-II, q. II, a. 8.
(4) I-II, q. X, a. 2.

c'est-à-dire Dieu, qui seul par sa bonté infinie peut remplir parfaitement la volonté de l'homme (1). » Malgré toutes les apparences, c'est à le posséder que nous aspirons, c'est lui que nous aimons au fond de tous nos amours, c'est lui que nous voulons au fond de tous nos vouloirs ; cette inclination fondamentale est le ressort intime de toutes nos inclinations ; mais ce qui n'est pas nécessairement lié à ce but suprême de toutes nos tendances ne saurait nous déterminer nécessairement. « La fin dernière meut par nécessité notre volonté, parce que c'est le bien parfait, et semblablement la meuvent les moyens qui sont ordonnés à cette fin de telle sorte que sans eux la fin ne puisse pas être obtenue, comme l'être et la vie et choses pareilles. Mais les objets sans lesquels la fin peut être acquise, celui qui veut la fin ne les veut pas nécessairement (2). » Aussi, restons-nous libres, à l'égard de ces objets, de nous déterminer nous-mêmes à les vouloir ou à ne les vouloir pas, comme Dieu est libre de vouloir ce qui n'est pas lui-même, parce que sans ce qui n'est pas lui il a par soi sa perfection entière, son bien sans limite et sans défaut.

La conclusion de tout ce que nous avons dit, c'est que Dieu est en possession de la béatitude parfaite. Il a le bonheur parfait, vers lequel nous soupirons : c'est à la fois la dernière différence et l'analogie dernière entre Dieu et nous. « Sous le nom de béatitude, on n'entend pas autre chose que le bien parfait de la nature intellectuelle, à qui il appartient de connaître sa possession suffisante de son bien, et d'être maîtresse de ses opérations. Être parfait et intelligent, ces deux caractères conviennent à Dieu le plus excellemment possible : Dieu a donc la suprême béatitude (3). » Il en jouit infiniment, s'y délecte sans interruption et sans mesure ; il est le premier, l'éternel, l'infini bienheureux. Voilà le dernier mot que nous puissions dire de l'Être divin et de la vie divine ; voilà l'aboutissement de toute la métaphysique, et c'est ainsi que les plus grands philosophes ont compris le but poursuivi par cette science souveraine, avant même le Christianisme. On connaît, notam-

(1) I-II, q. III, a. 1.
(2) I-II, q. x, a. 2 ad 3.
(3) I, q. XXVI, a. 1.

ment, cette sublime envolée du génie d'Aristote : « La pensée considérée en elle-même s'applique à ce qu'il y a de meilleur en soi, et la pensée la plus parfaite est celle du plus parfait objet... L'intelligence est réceptive de l'intelligible et de l'essence : elle opère en les possédant, de sorte que cet objet, plus encore que l'intelligence, est ce que l'esprit a de divin, et la contemplation est ce qu'il y a de plus délicieux et de meilleur. Si donc Dieu a ce bonheur toujours comme nous quelquefois, c'est admirable ; et s'il l'a plus que nous, c'est encore plus admirable. Et il l'a ainsi. Et la vie est en lui : car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est l'acte : l'acte en soi est sa vie, excellente et éternelle. Nous disons que Dieu est le vivant éternel et le meilleur, de sorte que la vie et l'éternité continue et sans fin appartiennent à Dieu : car c'est cela qu'est Dieu (1). »

Mais déclarer ainsi que Dieu est intelligence et volonté et qu'il a le bonheur parfait parce qu'il se connaît et s'aime comme la perfection suprême, n'est-ce pas tenter de définir Dieu et de le classer dans le même genre que les substances intellectuelles qu'il a créées? Nous n'avons nullement la prétention de définir Dieu, de l'enfermer dans un genre ni dans une espèce, et nous professons qu'il est absolument simple, sans composition aucune, et que les noms que nous lui appliquons ne sont pas dits de lui selon le mode de signification qui convient aux créatures, mais qu'ils désignent en lui la perfection absolue en tant qu'elle est imitable par nos perfections diverses et limitées. Cette imitabilité sous divers points de vue est ce que nous appelons l'analogie qui nous fait ressembler à Dieu ; cette analogie est réelle, elle est la raison même de notre possibilité d'être ; car Dieu, même tout-puissant, ne peut rien créer qui n'ait quelque rapport de similitude avec ce qu'il est. Apercevoir cette analogie entre la créature et Dieu, ce n'est pas, à proprement parler, savoir ce qu'est Dieu. En effet, « l'on dit que notre intelligence sait d'une chose ce qu'elle est, quand elle la définit, c'est-à-dire quand elle conçoit de cette chose une forme qui en tout répond à la chose même. Or de ce que nous

(1) *Métaph.*, l. XI, c. VII.

avons dit il ressort manifestement que tout ce que notre entendement conçoit de Dieu est insuffisant à le représenter ; et voilà pourquoi l'essence de Dieu même nous demeure toujours cachée, et le plus haut degré de connaissance que nous puissions avoir de lui, en l'état de cette vie, est de connaître que Dieu est au-dessus de tout ce que nous pensons de lui-même. — Néanmoins, lorsque l'on dit que Dieu échappe à toute forme de notre intelligence, ce n'est pas qu'il n'y ait aucune conception de notre entendement qui le représente en quelque manière ; mais c'est qu'aucune ne le représente parfaitement (1). »

Nous croyons être en sûreté, abrité par ces explications, et s'il est vrai, comme l'a dit M. Sertillanges, que « les grands mystiques thomistes ont parlé avec une sorte d'épouvante religieuse du *néant de Dieu* et de la supériorité de la nuit sur le jour pour exprimer ce qu'il est », nous préférons parler avec joie et confiance de l'Être divin et oser même dire que, « par notre intelligence, nous voyons toutes choses en la lumière de Dieu, en ce sens que c'est par une certaine participation à sa clarté que nous connaissons toutes choses, puisque la lumière naturelle de la raison est une certaine participation à la lumière divine (2). »

J. GARDAIR.

(1) Q. disp. *De Veritate*, q. II, a. 1 ad 9, ad 10.
(2) I, q. XII, a. 11.

LA DUALITÉ DU MOI DANS LES SENTIMENTS

(*Suite.*)

Nous sommes maintenant en état, après avoir complètement expliqué notre définition, d'étudier les différences qui existent entre deux notions que tantôt on s'est efforcé de rapprocher, tantôt de séparer, celles du beau et de l'utile.

Le beau est ce qui nous élève au-dessus de nous-mêmes. Un objet est simplement utile, quand il nous procure un avantage quelconque. Ainsi la catégorie de l'utile est plus large que celle du beau et la comprend. Ne nous est-il pas profitable d'éprouver de nobles sentiments? Au contraire, beaucoup d'objets utiles ne répondent pas à la définition que nous avons donnée du beau. Un parapluie, par exemple, n'est pas esthétique.

Nous remarquerons encore que le beau est une fin en soi. On aspire à s'identifier avec ce qui paraît supérieur à soi-même. L'utile, au contraire, est tantôt un moyen, tantôt une fin. La plume avec laquelle le poète écrit des vers inspirés n'est qu'un instrument pour arriver à la production d'un chef-d'œuvre. De même, certaines personnes ne craignent pas d'employer la calomnie pour parvenir à une belle situation, mais la calomnie n'est qu'un moyen et n'est pas une fin.

L'utile toutefois est une fin, lorsqu'il est une sensation. Des sensations agréables sont recherchées pour elles-mêmes. Mais bien que dans ce cas l'utile ait avec le beau un caractère commun, il ne se confond pas nécessairement avec lui. C'est une question que nous examinerons plus tard de savoir si la sensation est esthétique.

Lorsqu'un élément utile, n'ayant par lui-même aucun des caractères du beau, vient se mêler au sentiment esthétique,

renforce-t-il ou atténue-t-il celui-ci? Plusieurs cas peuvent se produire. Si la notion d'utile éveille l'idée d'un moi misérable et inférieur venant se juxtaposer à celle du moi supérieur, elle affaiblit ou détruit cette dernière. Ainsi nous admirons le style grandiose d'un hôpital. Si l'image, à laquelle nous n'avons pas encore songé, des malades qui y sont renfermés et de toutes les misères qu'on y rencontre, vient frapper notre esprit, le sentiment esthétique peut se trouver tari. Dans d'autres cas, au contraire, l'utile n'est qu'une sensation agréable. En admettant même, comme nous le montrerons plus loin, que cette sensation ne soit pas esthétique par elle-même, elle renforce le sentiment que produit en nous la vue du beau. C'est ainsi que nous avons remarqué plus haut qu'une température agréable, des couleurs attrayantes pour l'œil, la bonne odeur des champs augmente l'admiration que nous éprouvons en face de la nature. Enfin parfois l'utile est représenté par des objets d'un usage courant auxquels on ne prête pas attention. Il ne joue alors aucun rôle au point de vue esthétique.

Toutefois il faut remarquer que le mot beau est pris souvent dans le sens de bien fait, d'utile. On dira un beau champ pour un champ bien cultivé, une superbe affaire pour une très bonne affaire. Ces dénominations ont une origine qu'il serait intéressant d'expliquer. Nous nous bornerons à faire remarquer que de toute évidence les objets ainsi désignés ne sont pas esthétiques.

*
* *

Les points de ressemblance èt de divergence entre le beau et l'utile viennent d'être précisés. Nous sommes maintenant amenés à aborder les questions si discutées : 1° Le sentiment du beau est-il un jeu? 2° Est-il le jeu?

L'émotion esthétique est-elle un jeu? La raison pour laquelle beaucoup d'auteurs soutiennent cette proposition, c'est que, d'une part, ils regardent le sentiment du beau comme complètement opposé à l'utile et comme désintéressé en ce sens qu'il n'a pas pour but la recherche d'un avantage, et que, d'autre part, ils reconnaissent au jeu tous ces caractères.

Tout d'abord, remarquons que le jeu n'est pas inutile. « Rattacher, dit M. Ribot, l'art au jeu, qui se rattache à un excès d'énergie nerveuse et musculaire, c'est le rattacher immédiatement aux fonctions vitales (1). » Or, qui niera que le bon entretien des fonctions vitales est nécessaire, qu'il est utile de détendre le système nerveux et de chasser l'ennui déprimant ?

Ce n'est pas non plus parce que l'admiration n'a pas de but utile qu'elle est désintéressée, mais seulement parce qu'on s'oublie dans l'objet qu'on admire. Nous nous sommes expliqués plus haut à ce sujet. On cite souvent ce passage de Schiller : « L'art suprême, c'est celui où le jeu est à son plus haut degré... De même que les dieux de l'Olympe, affranchis de tout besoin, ignorant le travail et le devoir qui sont des limitations de l'être, s'occupaient à prendre des formes mortelles pour jouer aux passions humaines, ainsi, dans le drame, nous jouons des exploits, des attentats, des vertus et des vices qui ne sont pas les nôtres. » Mais là précisément est l'erreur. Ces vertus et ces vices sont les nôtres. Nous les aimons et les haïssons et c'est pour cela qu'ils nous intéressent.

Toutefois, parce que les personnages nous ressemblent trop peu, une tragédie de Racine ou de Sophocle nous émeut moins qu'un beau drame moderne. En revanche, l'émotion est différente et moins banale. Ces héros des tragédies classiques sont enveloppés d'une auréole de légende ou de mystère, ils ont derrière eux la majesté des siècles passés ; ils parlent en vers comme des dieux. Nous ne pouvons pas nous défendre de les regarder comme des êtres d'une espèce supérieure à la nôtre. L'admiration qu'on a pour eux, l'harmonie de leur langage poétique introduit un élément nouveau qui compense la diminution de l'émotion et constitue le charme de la tragédie classique.

Enfin, certains confondent complètement le beau et le jeu qui pour eux sont des notions identiques. Tout d'abord, remarquons que le sentiment du beau est toujours un sentiment de jeu, il suppose un excédent de force nerveuse. Ainsi on sera

(1) Cf. pp. 36 et 39.

porté davantage à l'enthousiasme si l'esprit est dispos et le corps vigoureux, ou si l'on est sous le coup d'une stimulation artificielle telle que celle produite par le vin, le tabac, le café ; il n'en sera plus ainsi dans les moments de dépression et de maladie, à moins toutefois qu'ils ne s'accompagnent d'une excitation du système nerveux qui aura alors, au moins momentanément, un excédent de force à dépenser.

Mais réciproquement le jeu n'est-il pas toujours beau? Si l'on se place au point de vue objectif, évidemment non. Des idiots jouant avec des gestes d'animaux sont laids. Subjectivement, au contraire, le jeu, étant lié à une surabondance de vie, n'est-il pas toujours esthétique? Nous nous sommes déjà posé la question et avons conclu que le sentiment de force vitale n'est pas par lui-même esthétique. Le jeu est donc un genre dont le beau n'est qu'une espèce.

*
* *

Le beau a non seulement des rapports avec l'utile, mais aussi avec le bien. Ces deux notions ne sont pas identiques; le langage courant ne les confond pas. Les conquêtes de Napoléon Ier sont belles : il est douteux qu'elles soient mauvaises, mais personne n'affirmera qu'elles sont bonnes. Nous pensons qu'une action bonne est celle qui est faite en vue de l'intérêt social et non de l'intérêt personnel. Ainsi un magistrat n'accomplit pas un acte spécialement moral en rendant la justice, s'il le fait pour toucher ses appointements et jouir des avantages d'une position considérée; il sera au contraire regardé comme un grand caractère s'il se consacre à juger les hommes uniquement dans le but de leur être utile. Une mère n'est pas vertueuse, parce qu'elle aime et soigne ses enfants. C'est là un instinct naturel dont la satisfaction est liée à son bonheur et à sa personnalité. Au contraire, un homme qui a pitié de son semblable et le soulage fait une œuvre morale, parce que la charité a une utilité sociale. Un soldat qui meurt sur le champ de bataille pour défendre son pays remplit un devoir moral.

Il y a bien les vertus envers soi-même et envers Dieu, mais

on s'apercevra bien vite, en y regardant de près, qu'elles sont en même temps utiles à la société. Ainsi la vertu chrétienne de l'amour de Dieu n'est que la reconnaissance envers un être qui a comblé l'homme de ses bienfaits. Or, la reconnaissance est une vertu sociale.

Le beau, au contraire, est simplement ce qui nous inspire le sentiment esthétique tel que nous l'avons défini, et ne s'occupe nullement de l'utilité sociale. Ainsi une vieille femme qui sera aimable et compatissante à tous rend service à autrui et par suite est bonne. On ne peut dire toutefois que sa conduite est belle, parce qu'elle n'excite pas en nous cet enthousiasme qui nous fait sortir des bornes ordinaires de notre nature. Au contraire, les conquêtes de Napoléon dont l'utilité sociale est très contestable sont belles, mais ne sont pas bonnes, au moins d'une manière évidente. Considérons maintenant un prêtre de campagne dont la vie, faite de dévouement obscur, poursuit inlassablement son but qui est le devoir. La mission qu'il se donne de sauver les âmes est essentiellement pratique et par suite bonne. Mais cette existence de sacrifice peut exciter l'enthousiasme et élever au-dessus de lui-même celui qui la regarde de près et sait la comprendre ; elle devient alors esthétique à ses yeux. Ici le bien et le beau se confondent.

Pour terminer cette rapide étude d'esthétique, nous dirons quelques mots des différences qui existent entre le sublime, le beau et le joli.

Le joli n'est que le beau privé de force. Nous pouvons être par certains côtés supérieurs à ce qui est joli, parce que nous constatons en lui l'absence de force ; d'autre part, nous lui sommes inférieurs parce qu'il nous manque une ou plusieurs qualités qui le constituent, telles que la souplesse, la finesse, la grâce, la précision.

Kant, Schiller, Herckenrath et de nombreux auteurs ont remarqué que le sublime était un sentiment mélangé de plaisir et de déplaisir. « Il se compose, dit M. Ribot, d'éléments discordants fondus dans une synthèse : 1° un sentiment pénible d'angoisse, de diminution de vie, d'annihilation qui nous tire vers en bas, nous déprime ; 2° la conscience d'un élan, d'une énergie déployée, d'un sentiment intérieur qui nous tire

vers en haut, d'une augmentation de vie qui nous exalte ; 3° le sentiment conscient ou inconscient de notre sécurité en face d'une puissance formidable ; sans lui l'émotion change de nature et nous ressentons la peur (1). »

Les éléments agréables l'emportent toutefois sur les éléments pénibles parce que la frayeur causée par le sublime atténue seulement le plaisir profond qu'il excite en réalisant à un degré intense les aspirations les plus hautes de notre nature. L'apparition du roi défunt dans *Hamlet* occasionne un plaisir, parce qu'on ne ressent à sa vue qu'un embryon de peur ; un véritable spectre n'a jamais paru sublime à ceux qui en ont vu ou ont cru en voir, mais simplement effrayant.

*
* *

Nous avons parlé incidemment de la pitié à propos du plaisir que nous éprouvons en face des malheurs des personnages de tragédie ou de roman. L'étude de ce sentiment mérite d'être reprise. M. Paulhan trouve comme éléments constitutifs de la pitié « d'abord un plaisir d'orgueil dû à un retour presque inconscient sur soi-même, ou bien à un simple sentiment de bien-être dû au réveil faible de l'idée qu'on n'est pas soi-même en proie aux malheurs auxquels on compatit, au simple effet de contraste. Le sentiment égoïste de l'homme qui réalise la douce situation chantée par Lucrèce :

Suave mari magno, turbantibus æquora ventis,

n'est nullement incompatible avec quelque sentiment de pitié, et quelque effroi du danger connu... Citons encore le sentiment de « volupté de la pitié » qui se manifeste chez les personnes qui ont un certain plaisir à se sentir bonnes et compatissantes et qui savourent à leur aise la pitié qu'elles éprouvent des maux d'autrui. Enfin, dans sa forme la plus complète et la plus pure, le plaisir de la pitié vient, je crois, de la tendance à secourir celui qu'on plaint (2). »

Nous ferons d'abord remarquer que ce que M. Paulhan

1 *Psychologie des sentiments*, p. 276.
2 *Les Phénomènes affectifs*, pp. 116 et 117.

appelle « la volupté de la pitié » n'est qu'une particularité de ce sentiment et non pas un de ses éléments fondamentaux. Elle consiste dans l'insistance que mettent certaines personnes à savourer ce que la pitié a d'agréable, de même qu'un gourmet applique toute son attention à jouir de la délicatesse d'un plat. Cette tendance de caractère est toutefois intéressante et mérite d'être signalée.

Selon nous il entre dans la pitié : 1° Un sentiment désagréable causé par l'idée plus ou moins consciente que le mal dont souffre autrui pourrait nous arriver; 2° Le plaisir égoïste signalé par M. Paulhan :

Suave mari magno, etc.

Il vient de ce qu'on comprend mieux son propre bonheur, souvent inaperçu dans le cours ordinaire de la vie, quand on sait que beaucoup de personnes ne peuvent jouir d'un sort semblable; 3° Le penchant signalé par M. Paulhan à secourir celui que l'on plaint. M. Paulhan fait remarquer que si cette tendance est trop fortement enrayée, « la pitié devient en général tout à fait douloureuse. Il n'y a rien d'agréable à voir souffrir quelqu'un que l'on aime avec l'idée de ne pouvoir rien faire pour lui. » Selon nous, les causes du plaisir que l'on éprouve à satisfaire librement cette tendance sont : *a*) le besoin d'agir en vue d'un but utile; *b*) le plaisir d'écarter le danger d'autrui. Nous nous mettons plus ou moins consciemment à la place des autres. Par suite, éloigner le danger, c'est se donner l'illusion de nous y soustraire nous-mêmes; *c*) la satisfaction plus ou moins consciente d'être remercié et admiré.

Nous avons vu, à propos d'un point de philosophie littéraire, comment la pitié accroissait le sentiment esthétique. Inversement le sentiment esthétique est renforcé par la pitié. Les deux phénomènes affectifs réagissent l'un sur l'autre.

Il suffit pour le montrer de citer quelques exemples. On ne prête qu'une médiocre attention au meurtre d'un pauvre homme dont les faits divers du journal nous annoncent la nouvelle; mais si un roi est assassiné, le peuple entier est en deuil. Est-ce en raison du loyalisme qui attache la nation au souverain? Mais dans de pareilles circonstances les républicains eux-mêmes se laissent gagner par la pitié. Est-ce en raison du dommage que

subit l'État? Mais comment expliquer la tristesse publique, si les héritiers de la couronne passent pour plus habiles que le roi défunt? La pitié n'est donc si intense que par suite de la situation élevée de la victime.

Notre théorie du beau interprète facilement ce phénomène. Nous nous substituons plus ou moins consciemment à la personne dont le sort nous touche; lorsque la pitié s'adresse à quelqu'un que nous admirons, c'est donc un moi supérieur au moi normal que nous plaignons et par suite un moi dont la perte nous paraît tout à fait regrettable.

Il est une cause du renforcement mutuel de la pitié et de l'émotion qui mérite d'être signalée, bien qu'étant tout hypothétique. Nous avons déjà dit qu'il n'y a pas de sentiment sans sensation. Or, la pitié et l'admiration sont deux sentiments altruistes, c'est-à-dire de la même famille. Par suite, les processus physiologiques, modifications cardiaques, respiratoires, viscérales et autres des sensations correspondant à chaque sentiment peuvent en partie se superposer et augmenter l'effet du phénomène affectif total.

*
* *

Le Rire et le Comique. — Le sentiment du comique, quoiqu'il semble très différent de ceux étudiés précédemment, sera encore expliqué par l'opposition du moi au moi. Mais, avant de parler du comique, nous dirons quelques mots du rire.

Spencer fait observer avec raison que le rire est un phénomène de détente nerveuse. Ainsi on rira « lorsqu'au milieu du court silence qui sépare l'andante de l'allegro détonne un bruyant éternuement ». Cela tient à ce « qu'une bonne partie du système nerveux est dans un état de tension. Voilà que cette somme considérable de force nerveuse est soudain arrêtée en son cours... L'excédent doit donc se décharger dans une autre direction; il découle par les nerfs moteurs dans les différentes classes de muscles et produit ces différents mouvements convulsifs que nous appelons rire (1). »

(1) SPENCER : *Essais*, t. I. *La Physiologie du Rire*, passages déjà cités par M. DUGAS.

Étant un phénomène de détente, le rire n'est pas nécessairement provoqué par la vue du comique ; il se produit toutes les fois que le système nerveux est porté à un haut degré d'excitation. Ainsi il y a le rire provoqué par une bonne nouvelle n'ayant en elle-même rien de comique, celui qui survient à la suite de fatigues ou d'émotions pénibles et même au milieu d'un grand chagrin, celui des hystériques, celui du sauvage piétinant sa victime. Le rire, si fréquent chez les enfants, traduit comme le jeu une surabondance de force nerveuse et n'est comme lui qu'un phénomène de détente. Les enfants rachitiques rient peu et jouent peu, parce qu'ils sont faibles. On peut rêver qu'on rit en dormant, mais ce n'est là qu'une illusion ; la tension nerveuse dans le sommeil n'est pas assez puissante pour obliger la soupape du rire à s'ouvrir. Le rire causé par la vue du comique que nous allons étudier n'est qu'un cas particulier du rire physiologique.

M. James Sully se demande pourquoi un enfant rit quand il voit la *nursery* sens dessus dessous dans un jour de grand nettoyage. « Pense-t-il qu'il y ait là honte pour sa bonne, parce que les chaises sont perchées sur les tables et que tous les meubles sont bouleversés au lieu d'être dans leur ordre accoutumé ? Ou bien voit-il dans la chambre quelque chose d'à moitié humain qui prend un aspect malséant, comme il le fait lui-même, quand il exhibe dans sa petite personne un chef-d'œuvre de désordre ? Peut-être y a-t-il dans son imagination de légers mouvements de ce genre ; mais sont-ils la source de son rire, et est-ce leur action qui contribue surtout à le faire naître (1) ? »

Selon nous, le comique est ce qui nous présente un aspect brusque et peu habituel de nous-mêmes, sans exciter par ailleurs d'autre sentiment.

Remarquons d'abord que, si notre définition est exacte, on doit rire difficilement de tout ce qui n'est pas humain. C'est bien là ce que vérifie l'expérience. On ne rit pas parce qu'on voit une étoile filante parcourir le ciel, ou un cerf traverser l'allée d'une forêt, alors qu'on se promène, sans s'y attendre.

(1) *Essai sur le Rire*, p. 114.

Ce sont pourtant là des objets qui se présentent brusquement et d'une manière peu habituelle.

Sans doute, le désordre de la *nursery* qui causait le rire de l'enfant dont parle M. Sully est celui d'une chose ; nous n'avons pas dit toutefois qu'on ne riait jamais des choses, mais simplement qu'on en riait difficilement. Or, un rire d'enfant, qui part à la moindre excitation, peut être provoqué par la vue de tout objet nouveau. De plus, comme le remarque M. Sully, il n'est pas impossible que le désordre d'une chambre présente une ressemblance extrêmement lointaine avec le désordre humain. Sans doute, l'enfant ne fait pas la comparaison d'une manière explicite et dans la pleine lumière de sa conscience. Mais quoique l'analogie soit vague, elle est cependant réelle : une opération mentale n'a nullement besoin d'être saisie par l'esprit dans ses détails pour produire son effet. Nous avons suffisamment insisté sur ce point dans notre étude du sentiment de la nature en esthétique pour nous dispenser d'y revenir.

Le rire prend, au contraire, facilement naissance, quand nous voyons un être humain, c'est-à-dire une image de nous-mêmes, sous un aspect brusque et peu habituel. Ainsi on rit d'un petit enfant qui tout d'un coup apparaît coiffé du chapeau haut de forme de son père.

On peut même rire d'un animal lorsqu'il se trouve dans une situation qui serait comique, si un homme y était. Ainsi j'ai vu la foule rangée en haie sur la route par laquelle devait passer le roi d'Italie, rire à la vue d'un chien courant sur la chaussée, la queue entre les jambes et cherchant une trouée pour s'échapper dans les deux cordons humains qui lui barraient le passage.

Le sourire n'est qu'un rire diminué dans lequel l'aspect brusque et peu habituel du moi se présente sous une forme moins extraordinaire et moins accusée. Une réflexion spirituelle n'est en général qu'une saillie inattendue faite dans la platitude de la conversation. Je me rappelle que, pendant qu'on causait de l'altitude des différents hôtels de Suisse, quelqu'un s'écria : « L'altitude change avec la saison », voulant dire par là que les hôteliers avaient avantage à la diminuer à

l'approche de l'hiver, où il est plus agréable de descendre vers les vallées. Cette boutarde fit sourire, elle aurait difficilement provoqué un gros rire, car elle n'était plaisante que par sa forme et la vivacité avec laquelle elle fut lancée. Quoi qu'il en soit, notre définition se vérifie encore : l'interrupteur a présenté un aspect brusque et peu habituel de lui-même, et par suite de nous-mêmes.

On peut dire que le sourire et le rire sont causés par la vue d'une finalité manquée. Ainsi les boutades n'atteignent pas le but apparent poursuivi par la conversation, qui est d'exprimer des idées logiquement enchaînées ; aussi, si elles se multiplient par trop, elles deviennent fatigantes ; l'esprit à jet continu cesse de plaire. On rit de quelqu'un ayant un costume étrange ; en effet, la fin d'un vêtement est non seulement de protéger contre les intempéries, mais aussi d'être à la mode. Sont également comiques un maladroit qui casse l'objet qu'il saisit, ou un vaniteux qui, en se vantant d'une manière exagérée, donne de lui une opinion contraire à celle qu'il recherche. On pourrait multiplier les exemples. Mais toutes les finalités manquées ne sont pas comiques. Ainsi on ne rit pas d'un chasseur qui manque une pièce à grande distance : il ne nous présente pas en effet un aspect brusque et peu habituel de nous-mêmes.

L'expression *peu habituelle* que nous avons employée dans notre définition demande à être précisée. Il ne faut pas la confondre avec le mot *imprévu,* car le rire peut être causé par un fait auquel on s'attend. Toutes les personnes ayant fait leur service militaire connaissent la farce qui consiste à suspendre un gobelet plein d'eau au-dessus d'un homme endormi, au moyen d'une ficelle qu'on laisse se dérouler lentement. L'on se retire ; au bout de quelque temps le dormeur reçoit le gobelet sur le nez et se réveille inondé et ahuri. Le dénouement, bien prévu pourtant, provoque le rire des soldats ; mais, pour reprendre les termes de notre définition, il a lieu brusquement, et l'aspect présenté par le dormeur est peu habituel.

Toutefois si l'imprévu n'est pas la cause du rire, l'attente de ce qu'on ne réussit pas à prévoir le favorise, par la tension nerveuse élevée qu'elle exige. Ainsi, dans l'exemple précédent, la manière dont se terminerait la farce était connue d'avance

dans ses grandes lignes, mais les détails en restaient ignorés. On ne savait pas au juste à quel moment tomberait le gobelet, si la victime se fâcherait ou prendrait bien la plaisanterie, et la curiosité ainsi excitée contribuait beaucoup à l'éclosion du rire.

Nous avons exposé les faits. Il nous reste maintenant à les interpréter. Remarquons tout d'abord que le rire provoqué par le comique n'est, aussi bien que tout autre rire, qu'une détente de force nerveuse qui cherche à s'échapper. On s'attend à rencontrer l'homme normal, et brusquement on tombe sur l'homme anormal. L'attente se trouve ainsi trompée ; la force nerveuse servant à entretenir l'état cérébral au moyen duquel nous considérons l'humanité d'une manière normale se trouve sans emploi et s'échappe par la voie du rire. Il faut également tenir compte du plaisir causé par la nouveauté de la chose vue qui, comme le plaisir en général, augmente la surabondance de la force nerveuse, tandis que la douleur la diminue.

Mais pourquoi rit-on seulement de ce qui est humain ? Pourquoi, par exemple, un cerf traversant l'allée d'un bois devant un promeneur ne provoque-t-il pas le rire ? C'est que dans le cas présent, comme dans bien d'autres, notre attente de ce qui est normal n'est en rien troublée ; la rencontre d'un cerf dans une forêt est un événement qui ne choque pas notre manière de concevoir les faits.

Lorsqu'au contraire les choses se présentent sous un aspect peu habituel, la force nerveuse disponible, au lieu de se déverser par le canal du rire, prend celle de la curiosité. C'est ainsi que lorsqu'on est assis à sa table de travail et qu'on entend un bruit de meuble qui tombe, on ne rit pas, mais on se lève immédiatement pour voir ce qui a provoqué la chute.

S'il s'agit, au contraire, de l'homme, la cause qui nous le présente sous un aspect brusque et peu habituel n'est en général ni assez instructive, ni assez mystérieuse pour absorber l'attente et empêcher le rire ; ce n'est plus un fait extraordinaire, comme il en faut pour donner aux choses un aspect inaccoutumé ; tout se ramène à une circonstance banale ou à des bizarreries de caractère ou d'esprit qui se devinent du premier coup. Ainsi l'on peut rire de voir quelqu'un se promener dans

les rues avec de beaux vêtements pleins de boue, mais il est peu intéressant de faire des hypothèses sur la manière dont il a dû s'en couvrir en tombant par terre.

Dans bien des cas, du reste, une chose anormale provoque le rire, lorsqu'elle appartient à un homme et qu'elle éveille l'idée qu'il est ridicule. C'est ainsi qu'on se moque d'une vieille voiture démodée, parce que plus ou moins consciemment on pense que son propriétaire commet un acte étrange en s'en servant encore.

Il nous reste maintenant à justifier la dernière partie de notre définition. Le comique n'est senti que si l'aspect brusque et peu habituel de nous-mêmes n'éveille pas d'autres sentiments. En effet, ceux-ci accapareraient l'excès de force nerveuse qui ne serait plus suffisante pour produire la détente du rire. C'est ainsi qu'on ne rira pas à la vue d'un homme grièvement blessé qui provoque la pitié ou d'une femme merveilleusement belle qui excite l'admiration.

Nous dirons maintenant quelques mots des théories qui essaient d'expliquer le rire et dont nous empruntons le résumé à l'intéressante monographie de M. Dugas (1).

Selon Schopenhauer, le rire exprime le plaisir de « voir la raison, cette perpétuelle et importante régenteuse, prise en faute et convaincue d'impuissance ». Selon Dumont, le rire aurait pour cause « une contradiction réelle que l'esprit conçoit, mais à laquelle il n'adhère pas, qu'au contraire il démasque et perce à jour ». Selon M. Mélinand, il serait « la joie spéciale de retrouver la raison dans l'absurde même ». Enfin, selon M. Renouvier, « l'animal raisonnable... en faisant le fou, échappe pour un temps à la contrainte et à la faculté rationnelle, éprouve une sorte de délivrance à sortir de la loi pour déraisonner ».

Toutes ces théories sont en défaut pour la raison qu'elles ne s'appliquent pas à tous les cas où se produit le rire. « Faire rire un enfant, dit Dumont, en lui montrant sur ses habits une tache qui n'y est pas, c'est l'amener à penser d'une chose qu'elle est et qu'elle n'est pas, ou le faire douter du

(1) *Psychologie du Rire*, pp. 74 et suiv.

principe d'identité. » Il faut faire une bien grande violence à son cerveau pour concevoir qu'une chose est ou n'est pas. Il est beaucoup plus simple d'admettre que l'enfant s'amuse du brusque contraste entre l'attitude ordinairement sincère de la personne qui lui montre la tache et le mensonge flagrant qu'elle fait actuellement.

Qu'on appelle contradiction ce contraste, je ne m'y oppose pas, car ce n'est qu'une question de mot ; en tout cas, ce n'est pas une contradiction logique aboutissant à la négation du principe d'identité qui provoque le rire.

Les théories qui fondent le rire sur l'orgueil ne peuvent pas non plus s'appliquer à tous les faits. Selon Hobbes, « le rire naît de la perception soudaine de la supériorité de notre être ». D'après Bain, « le rire se produit, lorsque quelque chose qu'on respectait auparavant apparaît tout à coup comme médiocre ou vil ; car dépeindre comme mesquine quelque chose que l'on connaîtrait déjà comme telle ne causerait aucun rire (1) ».

Nous ne nous sentons, par exemple, aucune supériorité sur une personne qui fait rire par sa verve et son esprit.

Toutefois il y a une part de vérité dans ces théories. Très souvent la personne de laquelle on rit ou dit une bêtise, ou commet une maladresse, ou est d'un physique ingrat, ou se trouve victime d'une farce ; nous avons sur elle le sentiment de notre supériorité qui, de même que tous les sentiments agréables, favorise l'éclosion du rire en renforçant l'activité nerveuse.

Un problème se pose à ce propos. Pourquoi, en éliminant tous les cas pathologiques, comme le plaisir morbide qu'éprouvent certaines personnes à la vue de la douleur, le sentiment de notre supériorité est-il agréable, lorsqu'il s'agit d'un défaut léger et devient-il pénible lorsqu'un malheur grave arrive à autrui?

Des sentiments divers peuvent se produire soit en même temps, soit isolément, quand nous voyons souffrir autrui. Nous éprouvons du plaisir à nous sentir supérieurs à celui qui est rabaissé, ou nous en avons pitié, ou encore nous craignons de subir un jour un dommage semblable.

(1) Passage déjà cité par DUGAS : *Psychologie du Rire*, p. 89.

Mais d'où vient que plus le malheur est grand, plus la terreur et la pitié croissent, tandis que le sentiment de notre supériorité décroît, à tel point même qu'il finit par disparaître ?

Je crois que lorsqu'un malheur léger arrive à autrui, nous nous portons vers la représentation qui est le plus agréable, c'est-à-dire celle de notre supériorité, en éloignant avec un instinct plus ou moins conscient la représentation pénible de la souffrance que nous éprouverions dans un cas semblable. Mais si la gravité du malheur s'accroît, la représentation de cette souffrance devient tellement intense qu'elle étouffe le sentiment de notre supériorité.

C'est ainsi que les enfants jouant à la guerre tuent leurs adversaires et les font prisonniers. Or, il est évident que le rôle préféré dans ces sortes de jeux est celui de vainqueur ; et, s'il en est ainsi, c'est que celui qui l'exerce est plein du sentiment de sa supériorité. Et pourtant il fait mourir son camarade. Mais l'image de cette tuerie supposée n'est pas assez intense pour lui enlever le plaisir de dominer. Il est clair, au contraire, qu'un meurtre réel l'impressionnerait à un très haut degré et supprimerait le plaisir.

Une autre cause doit nous empêcher d'éprouver un sentiment réellement agréable à la vue d'un véritable malheur. La morale nous enseigne qu'il faut, en pareil cas, secourir celui qui souffre, et que c'est un crime de lui vouloir du mal. Au contraire, une taquinerie n'a pas d'inconvénient réel, et la morale, expression de l'utilité sociale, ne défend pas de la faire subir à autrui.

Si les théories précédentes nous paraissent entachées au moins partiellement d'erreur, en revanche celle imaginée récemment par M. Bergson nous paraît entièrement juste. D'après lui, est risible « tout ce qui ressemble à du mécanique plaqué sur du vivant ». M. Bergson donne un grand nombre d'exemples qui justifient cette assertion et qu'il applique avec succès à tous les genres du comique. Il faudrait suivre l'auteur du *Rire* dans tous ses développements pour voir que sa thèse est solidement démontrée. Qu'il nous suffise de faire remarquer qu'elle n'est nullement en désaccord avec notre conception des causes du rire. On n'aurait qu'à reprendre les exem-

ples donnés par M. Bergson pour se convaincre que « le mécanique plaqué sur le vivant » n'est qu'un aspect brusque et peu habituel de nous-mêmes.

*
* *

L'analyse des sentiments précédents a été assez longue ; il sera, au contraire, inutile d'insister sur ceux qui vont suivre ; le sentiment religieux qui est la crainte ou l'amour de Dieu s'explique de la même manière que la crainte ou l'amour ordinaires ; la haine a beaucoup de ressemblance avec le désir de vengeance ; la jalousie n'est qu'une variété de la haine ou de la colère ; la peur n'est que la réaction qu'on éprouve à la pensée que notre moi pourrait souffrir un dommage ; la timidité est la crainte de se trouver, dans certaines circonstances, inférieur à soi-même ; la honte est causée par l'humiliation du moi. Il serait également facile de retrouver l'opposition du moi au moi dans l'entêtement et la pudeur en s'aidant des monographies faites sur ces sentiments par divers auteurs.

Il existe une autre catégorie de sentiments où l'opposition du moi au moi, au lieu d'être nettement accusée, comme dans les précédentes, existe seulement à l'état latent.

Tel est le cas pour l'ennui. L'ennui est caractérisé par un affaiblissement de la vitalité et par un ensemble de sensations diffuses, vagues et pénibles : diminution de la force, pâleur du visage, modifications de la pression artérielle, ralentissement du cœur, etc... On n'aura, pour s'en convaincre, qu'à lire le beau livre de M. Dumas sur *La Tristesse et la Joie*. Mais là encore nous trouvons une opposition latente du moi au moi. Celui qui s'ennuie désire ne pas s'ennuyer et fait une comparaison plus ou moins consciente entre sa situation actuelle et les moments de sa vie où il s'amusait. Les phénomènes inverses se produisent dans la joie.

De même, dans le travail intellectuel, outre la satisfaction qu'on peut éprouver à exercer son activité psychique, il existe un désir de recherche en partie cause du plaisir ressenti, on se dit : je suis arrivé à la solution du problème, je suis plus fort que la nature, j'accomplis ma fonction qui est de m'élever

vers l'inconnu et l'idéal ; sans doute, ces idées ne sont pas toujours présentes à l'esprit d'une manière nettement consciente, mais elles subsistent à l'état vague et sont un des meilleurs ressorts du travail intellectuel. Elles consistent dans une opposition du moi actuel à un moi meilleur heureux de découvrir l'inconnu. On expliquerait de la même manière le plaisir des voyages.

L'opposition qui forme la clef de notre explication des sentiments sera encore utilisée dans l'étude du sentiment du moi.

Comment expliquer les deux caractères essentiels qui le constituent, l'identité et la continuité ? Nous éprouvons à un moment donné la multiplicité d'états de conscience, A, B, C, etc... Au moment suivant, plusieurs d'entre eux, B, C, etc..., se sont modifiés et sont devenus B′, C′, etc..., les autres tels que A n'ayant pas changé. Mais B′, C′, etc..., ne sont pas modifiés du tout au tout et ont conservé avec B, C, etc..., des points d'identité. Par suite, grâce aux parties communes des états de conscience considérés dans les différents moments et à la continuité des modifications survenues, le moi juge qu'il est resté lui-même et que son existence est continue.

Mais comment le moi peut-il se concevoir identique et continu, lorsqu'il s'agit d'une série d'états de conscience très éloignés, n'ayant aucun rapport avec les états actuels ?

Il convient d'abord de remarquer que ce n'est là qu'un cas très rare. Nous possédons une certaine manière de penser et de sentir qui nous suit pendant toute notre existence à travers les âges et les situations les plus différentes ; entre le caractère de l'homme parvenu à l'âge mûr et celui qu'il avait petit enfant, les points de contact sont plus nombreux que l'on pense.

Quoi qu'il en soit, le bien entre les deux séries d'état du moi peut être formé par la mémoire. Nous éprouvons actuellement les états A, B, C, etc., qui peuvent n'avoir aucun lien avec les états A′, B′, C′, etc., éprouvés à l'époque antérieure. Nous ne *sentons* pas ces derniers, mais nous *savons* cependant qu'ils nous appartiennent. En effet, si nous ne pouvons les sentir, nous sommes en revanche en état de nous les représenter. Ainsi un homme d'âge mûr peut faire passer sous ses yeux le temps où il était au collège, mais sans revivre les sensations et les

sentiments qu'il éprouvait à cette époque. Ce sont là de simples représentations, mais elles ne sont pas isolées et s'enchaînent avec des représentations postérieures qui elles-mêmes se relient à d'autres ; on arrive peu à peu à des états de plus en plus voisins des états actuels, et qui par suite tendent de plus en plus à être non seulement représentés, mais sentis, de sorte qu'en fin de compte le passé peut être intégré dans le présent.

Dans certains cas pathologiques la transition insensible qui nous conduit des états passés aux états actuels, en partant d'une dissemblance accentuée dans la manière de sentir pour arriver peu à peu à la ressemblance et à l'identité, fait défaut. Il existe alors deux catégories d'états de conscience, composées chacune d'une suite de séries, l'une de a, b, c, etc., a′, b′, c′, etc., l'autre de α, β, γ, etc., α', β', γ', etc. Ces catégories ne sont pas un modus commun dans la manière d'être senties, mais séparées par une profonde déchirure. Le lien entre elles est formé uniquement par la contiguïté dans le temps, et le sujet arrive plus difficilement à la notion de son identité et de sa continuité.

M. Ribot signale un exemple très net de ce cas dans le fait suivant rapporté par Foville : « Un soldat se croyait mort depuis la bataille d'Austerlitz où il avait été grièvement blessé. Quand on lui demandait de ses nouvelles, il répondait : « Vous voulez savoir comment va le père Lambert ? Il n'est « plus, il a été emporté par un boulet de canon. Ce que vous « voyez là, ce n'est pas lui, c'est une mauvaise machine qu'ils « ont faite à sa ressemblance. Vous devriez les prier d'en faire « une autre. » En parlant de lui-même, il ne disait jamais *moi*, mais cela... » Avant son accident, ajoute M. Ribot, ce soldat avait comme tout le monde sa conscience organique, le sentiment de son propre corps, de sa personnalité physique. Après l'accident, un changement intime s'est produit dans son organisation nerveuse... Il a eu pour résultat de faire naître une autre conscience organique, celle d'une « mauvaise machine ». Entre celle-ci et l'ancienne conscience dont le souvenir a persisté avec ténacité, aucune soudure ne s'est faite. Le sentiment de l'identité manque, parce que, pour les états organiques

comme pour les autres, il ne peut résulter que d'une assimilation lente, progressive et continue des états nouveaux. Ici, ils ne sont pas entrés dans l'ancien moi à titre de partie intégrante... Si l'on prétend que la seule personnalité, dans cet exemple, c'est celle qui se souvient, on le peut à la rigueur ; mais il faudra reconnaître qu'elle est d'une nature bien extraordinaire, n'existant dans le passé ; et que, au lieu de l'appeler une personne, il serait plus juste de la nommer une mémoire (1). »

En résumé, le sentiment du moi est formé par la comparaison demi-consciente entre les états de conscience actuels et les états passés, et suit ainsi une règle analogue à celle que nous avons posée pour les autres sentiments.

*
* *

La série des principaux sentiments vient d'être parcourue : il nous faut maintenant chercher à résoudre cette question. Quelle est la différence entre la sensation et le sentiment ?

Peut-il y avoir des sentiments sans sensations? Que resterait-il de la tristesse, si l'on supprimait les larmes, les modifications cardiaques et respiratoires, la flaccidité des muscles, la fatigue et les autres symptômes ? Il ne resterait rien, répondent James et Lange. La discussion de cette théorie nous entraînerait trop loin, mais, même dans le cas où le sentiment serait simplement formé d'une multiplicité de sensations, il faudrait encore distinguer celles-ci des sensations vulgaires, telles que la vision d'une couleur rouge, l'audition d'un bruit, une douleur viscérale.

La caractéristique des sensations qui accompagnent les sentiments ou sont les sentiments eux-mêmes, puisque nous ne nous prononçons pas entre les deux opinions, est qu'elles sont intimement fondues, assez difficilement localisables et ont leur répercussion dans tout l'organisme. Ainsi une personne triste peut pleurer et ressentir une angoisse cardiaque, mais, outre ces phénomènes facilement discernables, elle se sent frappée

(1) *Les Maladies de la Personnalité*, p. 38.

dans tout son être, les moindres actes lui sont pénibles. Et, si on l'interroge, elle ne dira pas qu'elle est triste parce qu'elle pleure et ressent une angoisse cardiaque ; ces sensations feront bien partie de sa tristesse, mais ne la constituent pas à elles seules. Il faut également tenir compte de la flaccidité des muscles, variations de la tension artérielle, de la température du corps et de beaucoup d'autres symptômes. Enfin, l'existence d'une sensibilité cérébrale apportant son contingent aux sensations périphériques et viscérales n'est pas impossible.

Bref, la tristesse est un processus très complexe. Il en résultera que, puisque la personnalité est frappée dans son ensemble, c'est dans son ensemble que le moi sera opposé au moi. Une personne triste, en comparant sa situation actuelle à son bonheur passé, se voit elle-même tout entière dans le temps où elle était heureuse. Au contraire, le sujet qui perçoit une couleur verte se distingue de l'état précédent où il percevait une couleur rouge ; mais il oppose le moi au moi seulement à propos d'un phénomène concernant une partie déterminée de son corps, et non pas le moi au moi dans son ensemble.

On pourrait objecter que quelqu'un à qui on doit couper une jambe et qui craint l'opération éprouve un sentiment. Pourtant il pense à sa jambe coupée qui remplacera sa jambe intacte ; le sentiment qu'il ressent comporte donc non pas une comparaison du moi au moi dans son ensemble, mais celle de deux états différents d'un même membre.

Il y a là une erreur, répondrons-nous. Le malade pense sans doute à sa jambe coupée, mais en même temps il compare l'état antérieur où il était heureux à sa situation actuelle ; par suite, il fait une opposition d'ensemble.

Cette distinction du sentiment et de la sensation nous a donc servi à préciser la nature de cette opposition du moi au moi que nous avons employée comme clef pour l'analyse des principaux sentiments, depuis ceux où elle se manifeste nettement, comme l'ambition, la vengeance, l'amour, le sentiment esthétique, jusqu'à ceux où, comme l'ennui, le sentiment du moi, elle est vague et demi-consciente. Nous l'avons caractérisée d'une manière définitive en trouvant qu'elle était une opposition de deux états du moi considérés dans leur ensemble.

Baron CHARLES MOURRE.

LE DIEU FINI

QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR L'INFINI CATÉGORÉMATIQUE

Dans les pages suivantes nous avons l'intention de discuter, moins dans son ensemble que dans un de ses principaux détails, le livre de M. Schiller qui porte le titre : *Riddles of the sphinx* (Londres, Swan Sonnenschein, 1894, deuxième édition). A la vérité, nous arrivons bien tard, mais aujourd'hui il est si rare qu'on trouve un livre philosophique qui, après dix ans, conserve quelque actualité, que l'auteur trouvera facilement, s'il le veut, un compliment non banal dans notre mention tardive.

Le nom de M. Schiller n'est pas inconnu aux lecteurs de la *Revue de Philosophie*. On connaît en lui le co-inventeur avec le professeur James de cette curieuse doctrine pratique qui s'intitule le pragmatisme, et dont il a déjà été question à plusieurs reprises dans ces pages, on connaît en lui le brillant métaphysicien qui depuis plusieurs années a travaillé de son mieux pour rendre accessibles aux gens du monde ces systèmes ésotériques d'idées, qu'on a coutume d'appeler la philosophie ; un écrivain qui a réussi à traiter la plus sèche des sciences d'une façon toujours intéressante et quelquefois amusante. Pour tout ceci nous devons lui savoir gré, lors même que l'audace avec laquelle il lui arrive de temps en temps de renverser certaines croyances chères à la métaphysique de l'école nous soit un sujet de chagrin.

Considérons d'abord le livre dans son ensemble ; cette considération de son premier œuvre ne sera peut-être pas inutile à nous faire entrer plus avant dans le système qu'il a adopté dans la suite et dont son dernier livre l'*Humanisme* est l'écho.

M. Schiller constate en commencant un fait assez curieux, qui cependant est un peu moins vrai aujourd'hui qu'il ne l'était au moment de la publication de son livre. Ce fait, c'est que la théorie de

l'inconnu a pris la place de la philosophie, que la science tend à devenir la connaissance des manifestations de l'inconnaissable ; il s'ensuit que la période témoin des plus grandes victoires dans le domaine des sciences est aussi celle où le désespoir d'atteindre à une réponse aux plus grandes questions — aux « énigmes du Sphinx » — est à son comble. M. Schiller trace ensuite le plan général de son livre. Il entend d'abord protester contre ce désespoir trop à la mode, mais une simple protestation serait peu de chose, c'est les conséquences rigoureuses de ce désespoir qu'il faudra mettre en évidence, car pour tous, philosophes et gens du monde, ce sont les conséquences qui valent ; enfin, puisque la critique toute bonne qu'elle soit est toujours insuffisante, il faudra reconstruire une nouvelle théorie du monde.

Le XIXe siècle a vu quatre systèmes se succéder : le positivisme, l'agnosticisme, le scepticisme et le pessimisme ; ceci fut l'ordre naturel dans lequel ils devaient se suivre, quoique dans certains milieux la logique des faits a conduit plus rapidement à la fin, tandis que dans d'autres leur bon sens pratique a empêché certains philosophes, même aux dépens de la logique, d'admettre les résultats légitimes de leurs systèmes.

M. Schiller ne s'attarde pas à considérer le positivisme ; à toute évidence, ce n'est qu'un système incomplet, une assertion dans l'air, qui manque d'assise. Le positivisme n'affirme qu'une chose, l'impossibilité de la métaphysique ; or, quelque chose de plus est nécessaire ; l'affirmation que la métaphysique n'existe pas demande à être complétée, vu la tendance irrésistible qui nous porte à la spéculation, par une preuve qu'elle ne peut exister. Donner cette preuve c'est la tâche de l'agnosticisme.

Ce dernier revêt deux formes : avec Kant, il se fonde sur la nature de la connaissance ; avec Spencer il est plutôt scientifique. L'agnosticisme de Kant trouve sa raison d'être dans la relativité de toute connaissance à la faculté qui connaît, tandis que l'agnosticisme à la Spencer en trouve la sienne dans l'expansion toujours croissante de notre savoir. L'agnosticisme de Kant procède *a priori ;* la construction de notre esprit selon Kant est impuissante, il veut que notre esprit soit incapable de certains actes, d'atteindre certains objets : ayant dressé le catalogue complet de tous les objets dont nos puissances peuvent s'emparer, il le trouve naturel de reléguer tout ce qui se trouve en dehors de cette liste à la catégorie de l'inconnu. Voilà bien la conception de Kant, une conception qui aujourd'hui est une des plus impossibles. Pour Kant, l'esprit qu'il analyse est une chose fixe, une

machine ; pour nous tous aujourd'hui c'est une réalité vivante avec toute cette immense capacité d'évoluer qui est précisément la marque de la vie ; ce qu'un être vivant ne peut faire aujourd'hui, il pourra peut-être l'accomplir demain ; de ce que nos pouvoirs ne peuvent pas *hic et nunc* atteindre un objet donné, on ne saurait conclure que cet objet nous soit à jamais insaisissable.

C'est pour cette même raison que M. Schiller s'étonne de trouver Spencer aussi dans le camp des agnostiques. Un esprit si moderne, si imprégné de l'idée d'évolution, devait certes être le dernier à affirmer que certaines choses doivent, de leur nature même, être impénétrables à l'esprit humain. Chacun porte en lui une inclination à la spéculation, et cette inclination, comme tout autre habitude de l'être vivant, doit être un produit de l'évolution, et si elle en est le produit, c'est qu'elle est bonne à quelque chose, on ne doit donc la négliger, mais la cultiver et se fier à ses données autant qu'on se fie aux données des sens.

Essentiellement l'agnosticisme n'est qu'un système partiel, et comme tel il ne peut rête que transitoire, un système qui nous mène tout doucement au scepticisme. Pour le sceptique, l'agnosticisme avait raison de soutenir que les apparences sont trompeuses, mais il avait tort de restreindre l'illusion à la métaphysique ; la physique aussi est également vaine ; tout, nature et surnature, est non-sens, tout est vanité. Chaque science peut ériger son petit système à part, mais dès qu'on tâche de les unir, voilà la contradiction qui éclate. Donc la connaissance entière, tout essai d'harmonie des données, est impossible ; notre connaissance sensible est fausse, car elle est en conflit avec les données de la physique ; mais, d'autre part, la physique elle-même n'est en somme qu'une vaste substitution de symboles pour la réalité. Partout il y a déception, et le mieux c'est de nous y résigner ; renonçons à notre poursuite du vrai, tenons-nous au bien.

Jusqu'ici le scepticisme n'a pas atteint les croyances morales ; le scepticisme, c'est une pente sur laquelle on peut bien se retenir pendant quelque temps, mais l'effort est trop grand pour qu'il se prolonge. On a beau se fier à la loi morale, sur elle aussi laissée seule, fatalement les doutes s'élèvent. De quel droit place-t-on la loi morale, le sens moral, la pratique, sur un piédestal à l'exclusion de tout autre chose ? Si tout est illusion et déception, pourquoi la loi morale elle-même serait-elle autre chose ? Le progrès qu'on s'obstine à croire partout, où donc existe-t-il en réalité ? — Le doute ici, c'est déjà la fin ; le scepticisme proprement dit a cédé place au pessimisme, et on a glissé une fois pour toutes dans les abîmes de la négation complète.

On a commencé par nier la métaphysique, pas à pas cette négation nous a entraînés à contester la valeur de notre connaissance entière, sensible, scientifique, morale. Cette déclinaison de la pensée est chose si facile, si simple, et par malheur *simplex sigillum veri* est l'axiome qui a le plus d'attrait pour le monde moderne.

Il ne nous reste donc que de croire provisoirement à la validité de notre savoir tout entier, et certes les tristes conséquences du pessimisme nous poussent puissamment à combattre ce scepticisme d'où elles découlent; ceci fait, il est facile de voir le chemin par où nous sortirons du labyrinthe. Le scepticisme se base principalement sur certains arguments indirects, tirés des contradictions qui existent entre la science et la métaphysique, et entre les données scientifiques et métaphysiques elles-mêmes. Ces contradictions le sceptique les croit subversives de l'intelligence, mais cette conclusion n'est pas nécessairement légitime, car il est possible aussi que ces contradictions tiennent non à un vice de notre esprit, mais bien à l'imperfection de notre méthode. Une mauvaise méthode peut induire, et dans l'histoire est souvent parvenue à induire dans l'erreur les meilleurs esprits. Ceci c'est au moins une hypothèse possible, et les suites pessimistes du scepticisme à fond nous engagent au moins d'essayer cette hypothèse. — Et si nous désirons procéder plus loin et préciser le vice de méthode, ce sera dans le divorce qui a eu lieu entre la science et la philosophie que nous le trouverons; dans cette séparation, ce χωρισμός tant décrié par Aristote, qui se trouve maintenant partout érigé en idole devant laquelle tous, philosophes et savants, se prosternent. Cependant, puisque cet antagonisme entre les deux formes de la connaissance est un phénomène relativement récent, — sans doute un produit de la manière dont se sont scindées la philosophie et la science, — puisque les deux ont une racine commune et une commune origine, on peut espérer que leur divorce sera remédié le jour où, de part et d'autre, on consentira à faire disparaître ces préjugés qui sont le produit d'un intellectualisme ou d'un naturalisme également exagérés.

M. Schiller passe ensuite à la considération de la métaphysique de l'évolution, d'où quatre conclusions, étroitement reliées entre elles, ressortent : 1° que le procès, qui est l'existence du monde, est véritable et non une simple évolution idéale à la hégélienne ; 2° que cette évolution qui se fait dans le temps va du *moins* au *plus*, de la puissance à l'acte, du non-être relatif à l'être ; 3° que par conséquent cette évolution dans le temps se fait à l'encontre du vrai rapport, du seul rapport intelligible des choses, qui veut que l'acte soit antérieur

à la puissance, que l'être prime le non-être relatif ; et que enfin 4° l'inférieur est à expliquer par le supérieur, l'action par son résultat, que la vraie méthode de philosophie sera nécessairement téléologique. Ces conclusions philosophiques s'imposent aux fauteurs des sciences ; mais pour les accepter il faudra qu'ils se débarrassent d'autant de préjugés. — Nous nous permettons de passer sur les autres questions qu'aborde M. Schiller pour le rejoindre au moment où il vient de nouveau aux prises avec le scepticisme dans son chapitre sur l'homme et Dieu.

Les arguments les plus fameux dont il a été à la mode d'accabler la métaphysique se tirent de cette partie de la philosophie que l'on nomme la Théodicée. Il nous est facile de monter par le raisonnement à l'existence d'un Être qui soit la cause du procès que nous appelons l'évolution. Il est nécessaire aussi d'attribuer l'intelligence à cette cause suprême, car la cause est une catégorie qui ne s'applique, en son sens propre, qu'à la personne, et d'ailleurs puisqu'on doit se figurer l'évolution comme quelque chose de téléologique et que nous ne puissions concevoir un but que dans une intelligence, on doit pour cette raison aussi attribuer à notre Dieu et la personnalité et l'intelligence. Tout ceci est admissible, mais à ce point les difficultés et les divergences commencent. On veut que Dieu, tout en demeurant personnel, soit aussi, quant à sa perfection, absolument infini. Ceci M. Schiller refuse de l'admettre, ceci selon lui est le préjugé capital dont la philosophie aura à se défaire, si elle veut rentrer dans le rang des connaissances pratiques. Dieu sera fini parce qu'il sera réel, tandis que l'infini au sens qu'on l'entend communément n'est que l'irréel, un terme sans contenu. M. Schiller nous assure que c'est la fausse notion de l'infini qui a donné lieu à toutes les plaintes contre la métaphysique, que c'est d'elle, expliquée par les philosophes, que sont nées toutes ces antinomies qui ont rendu odieuse la Théodicée, que c'est elle aussi qui, acceptée par les savants, a abouti dans ce système monstrueux qu'est le panthéisme scientifique à la Hæckel.

L'idée qu'avance M. Schiller n'est pas absolument nouvelle, mais nous jugeons opportun que cette ancienne opinion de Mill soit soumise de nouveau à la discussion ; aussi nous nous efforcerons dans ce qui suit de la mettre en évidence, de la défendre et de l'étendre en laissant à d'autres la besogne d'en faire la critique.

La thèse de M. Schiller, celle du Dieu fini, se base sur plusieurs considérations tant directes qu'indirectes. D'abord elle ressort de la critique kantienne, bien que Kant lui-même ne semble pas l'avoir

reconnu. On connaît la manière dans laquelle Kant s'attaque aux preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. En premier lieu, l'argument ontologique de saint Anselme est purement et simplement un passage de l'ordre idéal à l'ordre réel, un *transitus de genere ad genus*. Il ne sert à rien non plus d'en changer la venue et de la formuler comme le fait saint Thomas dans sa preuve *ex contingentia*. Il est facile de dire que le contingent implique le nécessaire, mais on peut demander à quel droit on considère le monde comme contingent. On répondra, sans doute, que c'est parce que le monde peut ne pas exister ; mais si on insiste de nouveau pour savoir pourquoi on doit admettre que le monde peut ne pas exister, force est bien à nos amis de répondre que c'est parce que nous pouvons le penser non existant, parce que sa non-existence ne répugne pas. Mais qu'a-t-on fait ici ? On a conclu du fait que le monde peut idéalement ne pas exister, qu'il est contingent en réalité, on a accompli précisément le même tour de force qu'on vient de reprocher à saint Anselme. Si on nous défend de constater l'existence réelle de Dieu du simple fait que sa non-existence répugne, on doit aussi se défendre de conclure à la contingence réelle du monde par le fait que sa non-existence ne répugne pas.

Quant aux autres preuves de l'existence de Dieu, qu'on a coutume d'alléguer et qui revêtent une forme plus scientifique : les preuves *ex motu, ex causis, ex ordine mundi,* les premières ne sont possibles que dans une hypothèse mécaniste du monde. Facile il nous est de prouver que le mouvement dérive d'un terme transcendant si le mouvement est passif : *Omne quod movetur, ab alio movetur,* c'est dire que tout effet a sa cause ; mais on aurait à prouver que l'univers dans son ensemble est quelque chose qui est mû et non quelque chose qui meut ; on aurait à prouver que le mouvement est passif et non actif, et ceci on n'est pas encore parvenu à le faire. Dans une philosophie dynamiste du monde, la preuve *ex motu* n'a plus aucune valeur.

Pour ce qui concerne l'argument *ex ordine mundi* qui, comme M. Schiller l'a démontré depuis, s'accorde à merveille avec la théorie darwinienne de l'évolution, si elle prouve réellement l'existence d'un ordonnateur, l'être auquel elle parvient est certes un être supérieur, suprême même, mais non infini, car on ne saurait déduire d'un effet qu'une cause de nature semblable, selon l'adage qui veut une corrélation entre l'opération et l'être : *Operatio sequitur esse.* Aucune évidence ne peut nous obliger à admettre plus qu'une cause adéquate à la production du monde ; or les philoso-

phes théistes n'ont encore jamais vu dans le monde autre chose qu'une collection définie d'êtres finis. Nous ne trouvons donc dans le monde aucune raison qui réclame l'infini, c'est dire que cette conception est chose inutile, et que, selon le principe de la raison suffisante, on doit l'écarter de la philosophie.

Mais, dira-t-on peut-être, la preuve que Dieu est infini est une preuve supérieure à celle par laquelle on démontre son existence, c'est une preuve à part. Quelle est donc cette preuve ? — Elle se base sur la subsistance de Dieu, sur le fait que Dieu étant l'être premier ne peut avoir une existence communiquée ; son existence doit lui être essentielle. Ce fait, nous ne nous aviserons pas de le contester, car il est assez évident, mais ce qui l'est moins c'est la conclusion qu'on veut établir sur ce fait, savoir que l'existence essentielle entraîne l'infinité. Pourquoi Dieu ne serait-il pas l'être premier, l'être par excellence, l'être indépendant, la seule réalité nécessaire, sans être infini ? On a beau nous répéter que la réalité c'est déjà l'infini, ce n'est là qu'une assertion gratuite, et dès qu'on s'en sert pour établir l'infinité divine on tombe dans une pétition de principes.

La réalité — *ENS* — est-elle infinie ? L'infini peut-il se concevoir, est-il possible ? Y pouvons-nous parvenir ? D'abord est-il possible ? Certains auteurs d'excellents manuels scolastiques ont essayé de le prouver, et on pourrait résumer la preuve telle qu'elle se trouve, tant chez M. Vallet (*Prælectiones philosophicæ... de Ente in Universum,* art. IV) que chez M. Farges (*Philosophia Scholastica. Ontologia,* § 94), comme suit : La signification de l'infini est celle d'une réalité illimitée ; or, si on la regarde de près, la réalité illimitée implique et se compose de trois conceptions : l'idée d'une réalité, l'idée d'une limite et celle d'une négation de limite ; — or, ces trois idées, à coup sûr nous les possédons. Pour ce qui concerne la réalité, c'est bien évident, et il n'en est pas moins le cas pour les deux autres idées, car d'une part nous concevons que la bête est limitée relativement à l'homme, et de l'autre nous nions de l'homme la limite que nous affirmons de la bête. Nous avons donc ces trois idées, unissons-les et nous aurons la conception de l'infini. Voilà la méthode d'argumentation par laquelle on veut franchir les frontières du fini pour s'engager dans le pays libre de l'infini. Or, qu'est cette argumentation qu'un cas des plus vulgaires de la *fallacia compositionis,* qui veut que ce qui se vérifie des éléments doit se vérifier aussi au même titre du composé qui en résulte, ou que parce que certaines idées sont possibles dans leur cas simple, l'idée totale

qui en résultera de la fusion doit aussi être une conception possible? A la vérité avec un peu d'ingénuité on parviendrait facilement de cette façon-là à prouver la possibilité du cercle carré.

D'autres auteurs aiment mieux chercher l'infini dans l'intuition. Nous avons la pensée, disent-ils, d'un être; *quo nihil majus cogitari potest,* nous en avons la conception puisque nous venons d'en donner la définition, puisque nous pouvons en parler. A leur encontre remarquons d'abord que la formule anselmique que nous venons de leur emprunter n'est pas à proprement parler une définition, puisque par hypothèse on ne peut indiquer le genre et la différence d'une chose qui est non seulement différente mais absolument diverse du fini, tel que l'est l'infini. On a donc droit de s'étonner du procédé de ces auteurs, tels que le grave M. Mamier (*Compendium Philosophiæ. Ontologia,* § 71), qui s'efforcent de tirer d'une définition absolument impropre une conclusion qui ne saurait se tirer que d'une définition rigoureuse. Ensuite il faut remarquer aussi que dans l'ordre idéal la conclusion que tirait saint Anselme de cette même définition est inattaquable. Si un être *quo majus cogitari nequit* existe en idée, celui qui en connaît la formule ne pourrait le concevoir comme non existant : *Non potest cogitari non esse,* dirait saint Thomas; or, de fait il serait très facile de trouver des personnes qui ne sont certes pas des ignorants, qui ne se trouvent nullement obligées à croire à l'existence réelle de l'infini dès qu'elles en ont saisi la formule; il s'ensuit que l'existence même idéale de l'infini est une simple hypothèse, et qu'il est très possible que sa formule n'est qu'une formule vide de contenu, une formule purement verbale.

Par ailleurs, cette formule anselmique est un excellent exemple de la transition subtile du négatif au positif qui a lieu chaque fois qu'on dépasse les bords du fini, de ce qui est, pour s'aventurer dans le rien de l'infini. Qu'on y regarde, et on verra que l'infini, dont on veut établir la différence essentielle de l'indéfini, n'est en somme totale que précisément la même chose, car la définition est la même dans les deux cas, c'est toujours l'impossibilité de compléter une série ou une chose de façon à ce qu'elle ne puisse recevoir un nouveau complément d'être. L'infini potentiel des scolastiques reconnaissait ce défaut et se disait nettement négatif, mais l'infini des philosophes et des mathématiciens n'a pas le courage de faire une telle confession, il veut être positif, ne voyant pas que le positif, l'actuel, ne peut être que déterminé et fini; heureusement le langage refuse de se prêter à de tels artifices, d'où la conséquence si

curieuse qu'il n'est possible de parler de l'infini positif qu'en termes négatifs.

On sait que les scolastiques se sont toujours opposé à la conception d'un espace réellement infini, et la science commence déjà à leur donner raison. L'espace infini, c'est une notion populaire, mais dès qu'on l'analyse on voit que le prétendu espace infini, l'espace sans corps, n'est autre chose que le rien, qu'il est aussi impossible que le temps sans mouvement. Cependant quelle différence y a-t-il entre l'infini de l'espace et l'infini de l'être, la perfection infinie? D'un côté la notion erronée de l'infini de l'espace a son origine dans ce que notre esprit peut toujours concevoir des corps et partant des espaces de plus en plus grands; de l'autre l'idée de la perfection absolue est née de cette même faculté que nous possédons d'intensifier toujours de plus en plus les qualités psychiques que nous connaissons; d'un côté le grossissement se fait extensivement, de l'autre intensivement, mais le procédé est bien le même.

Mais nous avons hâte de quitter cette considération de la genèse de la notion d'infini et d'arriver aux conséquences auxquelles cette idée une fois acceptée nous entraîne. D'abord l'infini absolu ne saurait être personnel, car la personnalité est un attribut du fini. Je suis *moi*, je suis *mei juris*, parce que je m'oppose au non-moi. Si l'Infini est une personne, d'une part lui aussi devrait exclure les autres personnes, ce que de l'autre il ne saurait faire sans cesser d'être l'Infini, car l'infini est rendu fini par l'exclusion de la moindre réalité dans la même ligne. C'est bien un cas semblable à celui du corps infini. S'il existait un tel corps, par le fait même de son infinité il contiendrait tout corps. On a beau nous dire qu'il suffit que l'Infini absolu contienne les perfections de toute personne; toujours est-il vrai que s'il y a une distinction véritable entre les personnes que nous connaissons, l'Infini absolu doit en contenir, et les ressemblances, et les divergences réelles, ou en autres termes il doit contenir la totalité des personnes s'il veut demeurer *id quo majus cogitari nequit*. A vrai dire il existe une façon d'esquiver la difficulté, c'est de faire consister l'individualité, la liberté, la personnalité humaines dans une imperfection, dans une pure négation, faire en un mot du principe de nos actions ce que certains thomistes semblent faire pour nos actions elles-mêmes lorsqu'il s'agit d'expliquer le concours divin ou la malice de l'homme; il suffit pourtant de noter qu'en faisant ceci on vient à nier pour les besoins d'un système la chose la plus évidente, la seule à vrai dire dont nous ayons une connaissance directe.

C'est à des conséquences analogues que nous venons pour chaque attribut que nous poussons à l'infini ; par exemple la conception de la toute-puissance au sens propre du terme nous mène tout droit au pessimisme, car tant qu'il y aura le moindre mal dans l'œuvre du tout-puissant, ce mal ne peut s'inscrire qu'à une véritable malice de sa part. La toute-puissance de l'Absolu doit signifier que tout est selon la volonté de l'Absolu ; et il ne sert à rien que de répondre que le mal n'est que partiel, qu'il n'existe que dans les lois particulières, que c'est le prix du bon fonctionnement du tout, car on aurait droit de demander pourquoi il se fait que la toute-puissance de l'Infini n'a pas pu exclure le mal même dans les plus petits détails, et s'il l'a pu et ne l'a pas voulu, on ne peut imputer cette omission qu'à sa malice, et on retourne ainsi par un détour au pessimisme.

Pour achever la démonstration nous aurions à prendre l'un après l'autre chaque attribut de l'Absolu et montrer les conséquences qui en dérivent aussitôt qu'on le proclame infini ; mais établir la liste complète des attributs et de leurs conséquences serait une tâche si formidable que nous préférons nous en tenir ici. — D'autant plus que l'exemple que nous venons de citer peut nous servir mieux que tout autre pour indiquer enfin le sens dans lequel il convient de se servir encore du terme infini. Ce sens dépend en dernier ressort du sens que nous donnons au « Tout », à la totalité. Si par la toute-puissance nous entendons que l'Absolu a toute puissance réelle, c'est-à-dire qu'il a une puissance égale ou même supérieure à celle de tous les autres êtres, alors point de répugnance, point de conséquences fâcheuses ; mais si on veut dire que la puissance de l'Absolu est telle qu'il n'y a plus aucune limite à son action, alors nous entrons dans le vide. C'est dire que le terme français « tout-puissant », de même que son analogue anglais « Almighty », est équivoque, puisqu'il dépend du sens que nous attribuons au tout, *totum*. Que l'on se souvienne qu'un tout est toujours limité, et alors on ne risquera pas de se perdre.

Dans un sens donc l'infini peut être entendu de façon à ne se prêter à nos objections, savoir si on l'entend d'un être qui n'est pas limité par les êtres que nous connaissons, et que nous avons l'habitude d'appeler êtres finis ; l'infini dans ce sens serait relatif, et le terme « absolu » ne pourrait lui être appliqué que pour en signifier l'indépendance vis-à-vis des êtres finis. Le vrai infini en d'autres termes ne sera plus *ens quo majus cogitari nequit*, mais bien *ens majus omnibus*.

On sait que, lorsque saint Anselme eut produit sa fameuse formule

de l'Infini et en eut déduit la conséquence, il s'est trouvé un adversaire dans la personne de Gaunilon pour combattre la déduction; ce qu'on ne sait pas aussi généralement, c'est que Gaunilon s'est opposé non seulement à la déduction, mais aussi à la formule d'où elle découle, que pour lui Dieu est *ens majus omnibus* et rien de plus (voir Gaunilon : *Liber pro Insipiente,* et saint Anselme : *Contra Insipientem,* cap. v). Cependant son opposition n'eut point d'écho, et l'idée préconisée par saint Anselme entra dans la philosophie même de ceux qui écartaient la déduction qu'en a voulu tirer l'auteur. D'où sont nées les interminables controverses du moyen âge sur les rapports de Dieu avec le monde, qui toutes roulent sur l'impossibilité de faire cadrer l'infini avec le fini, et ensuite le panthéisme moderne et la critique kantienne.

Ce que nous avons écrit en prenant M. Schiller pour notre guide suffira pour indiquer combien faible est à notre avis la base rationnelle de l'infini, et il servira aussi, nous espérons, à mettre en évidence quelques-unes des raisons plutôt implicites qu'explicites qui ont amené M. Schiller, en compagnie avec le professeur James, à formuler cette extension du pragmatisme qui est l'Humanisme, qui n'est autre chose que la négation de l'Absolu et du transcendant.

C. DESSOULAVY.

LES PRINCIPES DES MATHÉMATIQUES DE M. COUTURAT

ET LA MÉTAPHYSIQUE

(Suite.)

IV

LA CONTINUITÉ ORDINALE ET LA CONTINUITÉ GÉOMÉTRIQUE

M. Cantor avait défini le continu comme : un ensemble parfait et bien enchaîné (c'est-à-dire qui contient tous ses points limites et dont tous les points sont des points limites). M. Couturat écarte cette définition parce qu'elle présuppose la notion générale d'un espace continu. Puis il arrive à cette autre définition « qui considère le continu comme un ensemble semblable à l'ensemble des nombres rationnels, c'est-à-dire possédant les mêmes propriétés ordinales, savoir : 1° c'est un ensemble dénombrable ; 2° il n'a ni premier, ni dernier terme ; 3° il est compact (c'est-à-dire qu'entre deux termes il y en a un autre). Ces propriétés sont, dit-on, purement ordinales et ne présupposent aucun milieu continu.

Remarquons qu'un dénombrement ne peut répondre à la deuxième et à la troisiène condition, que si le nombre des individualités dénombrées est infini, car tant que le dénombrement n'est pas achevé, il y a un premier et un dernier terme, et entre deux termes voisins il n'y en a pas d'autre. Ce n'est qu'à la limite que ces conditions contradictoires deviennent conciliables, et à ce moment les individualités dénombrées cessent d'être distinctes. Si maintenant, au lieu de construire le continu, nous le prenons réalisé et si nous cherchons à l'analyser pour le définir, dès que le dénombrement commence, des coupures sont introduites. La condition de « dénombrable » est donc inconciliable avec les deux autres tant qu'on demeure dans les nombres finis. Cette contradiction cesse dès qu'on pénètre dans les nombres transfinis, ce qui est ici évidemment le cas. Et cette définition

aboutit en somme à substituer la virtualité préexistante d'un champ infini discontinu à celle d'un milieu fini continu. Ce résultat est très remarquable et il fournit une preuve de cette assertion métaphysique fondamentale que nous avons émise en diverses circonstances, à savoir que l'infini et le continu ne sont qu'une même chose vue de deux points de vue différents ; l'infini est le continu vu du dedans, si l'on peut s'exprimer ainsi, et le continu l'infini vu du dehors. Pour être plus précis, l'infini est l'objet analysé, décomposé indéfiniment en éléments ; le continu est l'objet unifié, synthétisé en un élément unique. Il s'ensuit que, pour comprendre le continu, pour le disséquer, il faut le transformer en un infini, et pour étreindre l'infini et distinguer ce qui caractérise divers infinis, il faut les condenser en nombres symboliques qu'on suppose distincts pour l'ordre dans lesquels on les parcourt.

On peut donc admettre rigoureusement cette définition de la continuité en supposant préalablement admise l'existence des nombres infinis ; et nous n'y contredirons pas. Mais il faut remarquer que cette définition ne satisfait à la notion de continu qu'à la condition de transformer ce continu en infini et d'oublier ses limites. L'erreur de cette définition à mon sens est de faire abstraction et d'impliquer tour à tour la notion d'espace. En effet, si l'ensemble n'a ni premier ni dernier terme, c'est supposer qu'au-delà d'un terme quelconque il y en a un autre. On se place ici en dedans de l'ensemble ; mais de ce point de vue, la limite, ne pouvant jamais être atteinte, se trouve reculée à l'infini : l'ensemble est un infini discontinu, non une continuité. Si on considère comme existante la limite au-delà de laquelle l'ensemble n'a plus de termes et que l'on suppose qu'il y a toujours un terme plus rapproché d'elle que n'importe quel terme considéré, cela implique la préexistence d'un milieu continu, qu'on emplit sans jamais le combler.

Passons à une autre considération. Cette définition est basée sur des propriétés purement ordinales. Or, selon M. Couturat, les relations d'ordre se ramènent soit à la relation d'*entre* entre trois termes (ordre ouvert), soit à la relation de *séparation* entre deux couples (ordre fermé). Or, la notion d'*entre* implique une possibilité pour permettre d'intercaler l'élément moyen. La notion de séparation implique également une possibilité d'*entre* au sein même de chaque couple. Si l'on considère ces possibilités d'intercalation comme inépuisables (ce qui est ici le cas), il faut supposer un milieu préexistant qui est justement l'espace continu. Cette définition ne fait que déguiser

l'implication d'une continuité préexistante plus apparente dans la première définition.

Mais M. Couturat montre que la relation d'*entre* a été ensuite ramenée à deux relations asymétriques transitives entre deux termes ; et celle de séparation, à trois relations du même genre entre deux termes. De cette façon, en dernière analyse, la notion d'ordre a pour origine une relation transitive asymétrique dont le premier terme est déterminé ou indéterminé suivant que la suite est ouverte ou fermée.

Donc une même relation, mais transitive. La *transitivité* consiste dans la possibilité d'établir entre plusieurs termes une même relation, de telle sorte qu'entre chaque couple quelconque de termes il n'existe aucun obstacle, aucun élément hétérogène qui vienne altérer cette relation. D'autre part, les éléments doivent rester distincts et ne pas se confondre, ce qui implique quelque chose qui les isole, et ce quelque chose n'étant pas qualifié, par hypothèse, ne peut être conçu que comme une intensité. Or, la continuité est la traduction immédiate de cette notion en fonction de la grandeur ; elle n'a pas besoin de se déduire de l'ordre, elle est impliquée dans la transitivité même sous une forme où elle est pure de toute intuition sensible. C'est la possibilité de réunir deux objets distincts directement sans qu'un troisième s'interpose pour modifier le caractère de la relation donnée. On pourrait dire même que la *transitivité* n'est autre chose que la continuité purement formelle. Et ainsi l'ordre, au lieu d'être la source de la continuité, implique lui-même une continuité plus abstraite préexistante. Par rapport à la nature des objets considérés, la continuité préalable peut être considérée comme virtuelle : autrement dit, si nous considérons les objets ordonnés comme des individus logiques, abstraits, la continuité préalable sera d'un ordre encore plus abstrait, ce sera le milieu mental, condition de toute opération intellectuelle.

Le développement de l'ordre qu'on établit, poussé à sa limite, remplit le champ donné au moment où il atteint le *summum* de son développement, au moment où il passe à la limite ; l'ordre s'évanouit en réalisant une continuité d'objets, là où n'existait qu'un champ continu. Mais toute réalisation de continuité par une discontinuité implique une continuité virtuelle par rapport à la nature des objets considérés, continuité qui se trouve ensuite réalisée par ces objets quand l'ordre inépuisable est entièrement accompli par rapport au champ donné. Cela n'est que la conséquence de cette grande loi de tout système de Réalité mise en lumière par Wronski, et en vertu de laquelle le terme de tout développement indéfini aboutit à épanouir

sur un plan supérieur l'existence du germe dont il est sorti. Cette continuité ordinale est à la continuité géométrique ce que serait la continuité d'un corps par rapport à la continuité spatiale qu'il remplit.

La notion du continu ordinal me paraît donc occuper dans la mathématique moderne un rang auquel elle n'a pas droit. Il est fort remarquable d'avoir montré comment la discontinuité, en progressant indéfiniment, aboutit à se transformer en son propre contraire, mais on oublie que cette limite ne peut jamais être réellement atteinte par le processus du développement indéfini d'un principe; on montre seulement que ce développement tend vers cette limite. Cela suffit au point de vue pratique, mais non au point de vue théorique.

Pour passer à la limite, il faut présupposer l'existence d'une chose qui permette la synthèse des deux entités opposées : ici cette chose c'est l'espace ou le temps, suivant le processus que l'on emploie.

La notion d'asymétrie impliquée par l'ordre me paraît restreindre la notion de continu ; c'est pour plier cette notion à l'analyse ordinale qu'on y introduit une asymétrie qu'elle n'implique pas dans son état primitif, c'est-à-dire dans l'état géométrique, le seul véritable à mon sens, le seul qui corresponde à un continu non pas approché mais pleinement réalisé. Cette notion géométrique, M. Couturat reconnaît parfaitement qu'elle ne doit pas être confondue pour cela avec l'intuition sensible du continu physique, pas plus qu'il ne faudrait confondre la notion de nombre ordinal avec l'opération psychologique et successive du dénombrement.

Pour faire ressortir la distinction entre le continu géométrique et le continu ordinal, M. Couturat donne l'exemple suivant : étant donné un segment figurant un ensemble linéaire et continu correspondant à l'intervalle des nombres réels compris entre 0 et 2 inclus l'un et l'autre, on coupe le segment immédiatement avant le point qui correspond à un nombre rationnel, au nombre 1, par exemple ; on sépare les deux tronçons ; l'ensemble des deux tronçons, dit-il, ne sera plus continu au sens métrique, mais il demeurera « continu au sens ordinal, car le point 1 est toujours la limite (au sens ordinal) des points qui le précèdent, il est toujours (dans l'ensemble) le premier après tous les points du premier tronçon ». Il y a là une confusion entre les points et les nombres, les points cessent de correspondre aux mêmes nombres dès qu'on a écarté les tronçons ; ainsi

si c'est le tronçon (1-2) qu'on a déplacé, aucun de ses points ne correspond aux nombres en question, qui, si on les conserve pour désigner des points, deviennent de simples noms arbitraires comme le serait : Pierre, Paul, etc. Ils ne tenaient leur valeur numérique que de leur situation par rapport au segment entier. Au point de vue cardinal la séparation est considérée comme non avenue, parce qu'une opération spatiale n'influe pas sur un ensemble purement numérique, mais alors la correspondance géométrique qu'on a établie au début cesse d'être légitime. Si on lie préalablement ces deux points de vue, il faut, une fois les tronçons écartés, appliquer des valeurs numériques à la ligne idéale qui les joint, et la continuité géométrique persistera.

M. Couturat donne cet autre exemple : tous les nombres réels compris entre 0 et 1 sont écrits d'abord dans le système binaire et forment par conséquent un ensemble continu (tant au sens métrique qu'au sens cardinal) ; ensuite tous les mêmes nombres sont lus dans le système décimal ; leur ensemble doit alors cesser d'être continu au sens métrique, parce que le segment (0-1) contiendra d'autres nombres décimaux (par exemple ceux écrits avec des 2), mais demeurera continu au sens ordinal, attendu que l'ordre relatif des nombres (ou des points correspondants) est resté le même. A mon sens, rien n'est changé non plus au point de vue métrique ; ce sont seulement les noms des points qu'on a changés. Or, par convention, la succession de ces symboles est considérée comme continue quand on épuise la série de deux symboles dans le premier système, et de dix symboles dans le deuxième, mais cette substitution de symboles ne modifie en rien la situation des points.

« La continuité ordinale, dit M. Couturat, est intrinsèque ; elle repose uniquement sur les relations internes des éléments de l'ensemble, et ne tient aucun compte des éléments étrangers, tandis que la continuité métrique est relative à la *situation* de l'ensemble considéré au sein d'un autre ensemble qui est continu et dont les éléments entrent en considération. La continuité ordinale est donc la seule primitive et absolue. » La discussion qui précède me semble prouver que cette indépendance n'est qu'apparente et qu'au contraire le continu ordinal implique la notion de continu géométrique et j'ajouterai celle du continu physique.

Le continu physique n'est pas forcément approché et imparfait : on peut concevoir un continu physique, théorique, parfait, c'est-

à-dire qui persisterait indéfiniment à mesure que nous pousserions son analyse : on a le droit d'appliquer aux entités matérielles le processus que l'on applique aux nombres. Bien plus, il y a moyen de définir le continu physique en fonction du continu géométrique et du continu ordinal réunis.

Le continu géométrique n'implique aucun sens, aucune progression ; le continu ordinal suppose, au contraire, une progression et ne se définit que par elle ; il importe dans le continu géométrique la variation qui physiquement est représentée par la transformation de qualité ; et c'est même le continu physique qui paraît être l'occasion, tout au moins, qui a suggéré la notion du continu ordinal. Le continu ordinal avec ses éléments distincts est comme une série d'échantillons gradués et répondant aux nuances de la qualité, qui varient insensiblement dans le continu physique. Mais si l'on suppose le continu physique parfait, c'est la géométrie seule qui pourra l'exprimer. La variation qui distingue le continu physique de la simple homogénéité se retrouve en géométrie dès que l'on pénètre dans la deuxième dimension ; la continuité de l'espace compris dans un angle traduit cette variation qui manque dans le continu linéaire. Et l'on peut concevoir le continu physique comme correspondant à divers continus angulaires entrecroisés de diverses façons, en un mot comme un continu géométrique à n dimensions (1).

Le continu me paraît donc être d'essence purement géométrique. On peut le définir directement en fonction de cette relation de coexistence des individualités qui constituent l'espace. Le continu, c'est l'intensité qui sépare ou réunit deux individualités coexistantes. Dans sa forme la plus abstraite, c'est la *distance* entre objets voisins, c'est-à-dire qu'aucun autre ne sépare, et nous persisterons à considérer la distance comme la base de la géométrie métrique. La thèse qui fonde la géométrie sur un espace considéré comme un ensemble de points tombe sous la même critique que celle du continu ordinal. Un tel procédé se conçoit pour adapter le nombre à la grandeur et l'algèbre à la géométrie, mais l'espace et la grandeur sont primitivement continus, et la notion de continuité est aussi primordiale que la notion inverse.

La distance est la notion primordiale de l'espace, car sans elle les points coexistants d'un ensemble ne pourraient subsister distincts.

(1) Voir notre article : Géométrie à dimensions. (La *Voie*, mars, avril, mai 1906).

V

INDÉPENDANCE DE LA GÉOMÉTRIE

La notion de continuité ordinale a pour conséquence naturelle la tendance à considérer la géométrie comme un simple prolongement de l'analyse. M. Couturat cependant, après avoir développé dans toute leur rigueur les diverses thèses qui cherchent à faire abstraction de la grandeur, admet finalement que la géométrie ne peut pas être fondée exclusivement sur l'idée de nombre et qu'il est nécessaire de lui adjoindre une notion qui implique la grandeur. Mais pour lui la notion de grandeur n'est nullement liée à celle de continuité ; il considère les nombres comme une espèce dans le genre grandeur, et par là il admet que la géométrie peut se déduire de la théorie des ensembles. Nous voudrions montrer que de toute façon la notion de continuité géométrique est primitivement impliquée dans toutes ces déductions.

Mais, auparavant, signalons les considérations qui tendent à émanciper la géométrie de cette continuité primitive qui caractérise l'espace et la grandeur.

« La dualité de la géométrie projective, dit M. Couturat, a suggéré cette pensée capitale, que la vérité des propositions de la géométrie (et en général des mathématiques) ne dépend pas du sens des notions premières, mais seulement de leurs relations fondamentales (énoncées dans les définitions et les postulats) ; et que, par suite, ces propositions sont des conséquences formelles de ces postulats, et que toute la géométrie peut se déduire logiquement de ceux-ci » (ce qu'ont fait MM. Pieri et Peani).

Cette dualité consiste en ce que dans la géométrie à trois dimensions les propriétés projectives sont telles que si l'on substitue toujours le point au plan ou réciproquement, la proposition restera vraie. Cela montre, en effet, l'indifférence du sens attribué aux éléments géométriques ; mais ce qui n'est pas indifférent, c'est la nature des relations : et cette nature est justement exprimée par la notion de droite. Or, la droite est ce qui établit la coexistence sans confusion entre pluralités individuelles : c'est là une des deux propriétés fondamentales par lesquelles nous avons défini l'espace.

On a tourné en apparence la difficulté en considérant la droite comme un ensemble de points ; mais dans ce système elle est cependant reconnue encore comme une notion indéfinissable. Si on ne

parvient pas à la définir, c'est justement parce qu'elle implique la notion de grandeur continue. En effet, pour que deux points inétendus puissent coexister simultanément sans se confondre, il faut supposer un élément hétérogène qui les sépare suivant une certaine intensité. Cette intensité de séparation dans la coexistence simultanée est ce qui constitue dans sa forme la plus élémentaire la *distance* et dans sa variété de modalité les *grandeurs continues*, enfin dans son universalité *l'espace* (1). La géométrie projective ne s'occupe pas de la détermination des substances soit linéaires, soit angulaires, et la relation seule de projection implique des distances et des angles, absolument indéterminés, il est vrai, mais elle ne permet pas de les éliminer.

De la même façon en topologie, on a défini une courbe par le partage d'un plan en régions extérieures et intérieures; cela dégage la notion de courbe des considérations métriques, mais non de la considération de grandeur continue qui est impliquée dans celle de région.

M. Couturat a obtenu un résultat plus remarquable. Il est parvenu à définir la droite projective (ensemble de points en nombre illimité, déterminé par deux points) comme « une relation uniforme (mais non biuniforme) entre un couple de points et un ensemble de points ». Cette relation très complexe (ayant quelques antécédents et un nombre infini de conséquents) peut se réduire à une relation symétrique et transitive entre deux points. Mais la transitivité de cette relation est limitée de telle sorte que si deux points appartiennent à une droite, la relation R qui définit la droite se compose d'un de ces points et de tous ceux qui ont avec ce même point la relation R.

L'espace peut alors être défini comme un ensemble de relations de ce type possédant toutes les propriétés énoncées dans les postulats que M. Couturat a énoncés. Et on aura ainsi une définition purement logique de l'espace projectif. Elle n'implique aucune notion indéfinissable, puisque les droites sont définies comme des relations d'un certain type, et que les points sont conçus uniquement comme les termes (problématiques) de ces relations, de sorte

(1) L'idée de vecteur substituée à celle de distance n'est qu'une donnée complexe déterminant les grandeurs par une relation entre des longueurs et des angles. L'idée de droite dirigée mais non limitée substitue simplement des tendances à des termes fixes. Ce sont là des distinctions dont il serait intéressant d'étudier la métaphysique, mais qui sont indifférentes à la question qui nous occupe.

que leur notion n'intervient pas réellement dans la théorie. Elle n'implique non plus aucune proposition première indémontrable, puisque tous les postulats de la géométrie projective font maintenant partie de la définition de l'espace projectif et constituent les propriétés hypothétiques de cet espace. « La géométrie projective est ainsi ramenée à la forme d'une vaste *implication* et par suite doit rentrer dans la Mathématique pure, qui ne connaît pas d'autres principes que ceux de la Logique. »

Il résulte de là que la droite est définie comme une relation d'un certain type entre des points, ceux-ci étant des termes d'une nature quelconque. Mais le type de la relation est une symétrie transitive entre deux termes qui doivent être distincts. Et la symétrie consiste à pouvoir aller indifféremment du premier terme au deuxième ou *vice versa ;* donc elle répond à la synthèse de ces deux transitions, par conséquent à une coexistence. Or, distinction et coexistence sont les propriétés par lesquelles nous avons défini l'espace métaphysique. La notion d'espace est donc ici préexistante, et l'espace n'est pas le résultat d'un ensemble d'éléments discontinus, mais la condition de coexistence possible sans confusion d'un nombre quelconque de ces éléments.

La géométrie descriptive a été ramenée à la relation d'*entre* entre trois points (segment) ; la géométrie projective à la relation de *séparation* (relation harmonique) entre quatre points. Ces deux sortes de géométrie qui ont le même objectif, mais qui prennent des points de départ un peu différents, se ramènent l'un et l'autre à la relation d'ordre. Or, nous avons montré que cette relation, par le seul fait qu'elle est transitive, implique la continuité comme caractéristique de cette relation même. On objectera peut-être que les termes peuvent être considérés comme ayant une existence objective et que la transition établie entre eux est une opération purement intellectuelle et n'établit qu'une continuité mentale. Cela est vrai, mais c'est là un procédé purement arbitraire et l'on pourrait au même titre considérer une grandeur continue comme objective, les coupures qu'on y établit comme étant purement subjectives et ne créant une discontinuité que dans l'intelligence qui la suppose.

Nous conclurons donc que si la discontinuité résulte de la distinction des termes entre lesquels s'établit une relation, la continuité résulte, d'une manière tout aussi immédiate, de la relation même qui relie les termes sans les confondre.

Si donc on veut fonder la géométrie sur la seule notion d'ensemble, il faut admettre, comme nous l'avons vu, que le concept d'en-

semble implique, en face de la pluralité des éléments, une unité totale corrélative. Mais la mathématique moderne efface ensuite ce deuxième constituant de la notion d'ensemble, constituant qui est la racine de la notion de continuité, et elle se donne l'illusion de dériver ce constituant de la pluralité des éléments. Or si, en poussant le développement de la notion de pluralité jusqu'à sa limite, on aboutit à exprimer la continuité en fonction de la discontinuité, le processus inverse est possible et tout aussi rationnel. Et on pourrait exprimer de la même manière les quantités discontinues en prenant pour point de départ la grandeur continue.

M. Couturat établit, du reste, que les nombres peuvent se déduire de la notion de grandeur, en les considérant « comme coefficients ou plutôt comme numéros d'ordre des multiples d'une même grandeur » ; mais que c'est là une opération détournée et compliquée et, en outre, « trop particulière et spéciale, car le nombre cardinal s'applique à bien d'autres objets qu'aux grandeurs ». L'opération ainsi conçue est détournée en effet, parce qu'elle suppose toujours la grandeur comme primitivement discontinue ; et, du reste, M. Couturat n'établit cette thèse que pour le nombre entier, et il admet que la notion de nombre généralisée implique l'idée préalable de grandeur (ajoutons : et de continuité).

C'est justement le développement de cette implication que nous voudrions mettre en lumière. On pourrait non pas déduire le nombre des multiples de la grandeur, mais partir d'une continuité primitive et y établir des distinctions introduisant une discontinuité progressive dont le dernier degré serait le nombre entier, de même que la généralisation du nombre aboutit à la grandeur continue comme terme de ses étapes...

VI

LE PROCESSUS GÉOMÉTRIQUE

On peut partir de la notion d'une unité globale primitivement indéterminée ; ce serait la face inverse de la notion d'ensemble, celle qui permet le groupement des éléments, et que la mathématique moderne néglige ou plutôt sous-entend constamment. Dans cette unité globale, qui au point de vue quantitatif correspond à la grandeur continue, au lieu d'opérer des *généralisations* on peut dégager des *abstractions,* ou, pour donner une interprétation plus sensible,

au lieu de considérer des *inclusions*, de réaliser des *extractions*. Et de même que la notion d'inclusion introduit subrepticement la grandeur au sein de la pluralité, de même la notion d'abstraction ou d'extraction introduit d'une manière dissimulée la pluralité au sein de la grandeur. Les éléments discontinus apparaissent d'abord comme les limites des portions continues extraites ou des qualités abstraites; de même que dans la mathématique moderne la continuité apparaît comme la transitivité entre les éléments discontinus. Pour que des relations soient constatées (ce qui est la condition de toute déduction), il faut qu'on ait à la fois une continuité (liaison) et une discontinuité (opposition). Faute de cette combinaison, on demeure rivé à l'un des deux pôles de la quantité : la grandeur se résout en intensité qui est l'expression quantitative de l'individualité, non dénombrée, la pluralité se réduit au nombre cardinal qui est l'expression quantitative de la qualité pure (ou essence universelle).

Partons donc de l'espace métaphysique, de celui que nous avons défini en fonction de l'individualité et des conditions logiques de compatibilité (de substance) et d'incompatibilité (d'essence). Dans cet espace, nous pourrons essayer de réduire l'hétérogénéité qualitative des individualités. Cette réduction à un petit nombre de qualités et à l'évaluation de toutes les autres par un rapport de qualité établi en fonction de celles demeurées irréductibles, c'est l'établissement des dimensions.

Nous avons analysé la notion de dimension (1), et nous avons vu que cette notion consiste dans la combinaison d'un contraste maximum simultané (spatial) avec une continuité intermédiaire. Sans cette continuité, il n'y a pas de dimension, mais un contraste purement qualitatif et irréductible à toute évaluation quantitative. Cette continuité, c'est la virtualité d'une infinité de directions : et la direction est l'élément discontinu extrait de la continuité géométrique, tout comme le nombre est l'élément constructif de la continuité ordinale.

Les dimensions maintiennent une hétérogénéité relative qui correspond aux nombres complexes. Ces nombres peuvent s'exprimer de deux manières : l'une qui fait ressortir l'opposition angulaire; l'autre qui, au contraire, met en évidence le lien entre les deux directions. Sous cette dernière forme, ils sont rapportés à une unité de rotation, dont le symbole est $e^{\pi i}$.

(1) Voir la Géométrie à *n* dimensions. (La *Voie*, 15 mars 1906.)

Or, ce résultat est obtenu également par le processus de la généralisation du nombre. Après avoir atteint la continuité ordinale et établi la continuité des fonctions, la considération des nombres irrationnels obtenus par voie régressive introduit une nouvelle généralisation qui ramène une certaine discontinuité, ou plutôt une combinaison de continuité et de discontinuité qui est la périodicité.

Si, au contraire, on part de la grandeur continue, ce sera cette expression en fonction de la rotation qui se présentera la première et qui décèlera la faculté de la dissocier en deux éléments hétérogènes, mettant en évidence le contraste des dimensions et introduisant la discontinuité.

L'unité de rotation résulte du contraste des dimensions et mesure la continuité limitée par ce contraste. De là découle le fractionnement et les nombres fractionnaires exprimant les rapports de la partie au tout.

Enfin, en faisant une nouvelle abstraction et en ne considérant que la collectivité des portions ou des coupures indépendamment de leur rapport avec le tout, on arrivera aux nombres entiers.

Le contraste des dimensions donne ainsi naissance par un autre processus aux nombres irrationnels. Ces nombres s'obtiennent quand on fait abstraction des directions et qu'on exprime leur rapport par la longueur qui les relie, soit par le module.

Nous étudierons ailleurs les fonctions qui correspondent à ces déductions, et la distinction entre les nombres racines et les nombres transcendants; ici, nous ne pouvons qu'indiquer le processus dans toute sa généralité.

Mais on peut se demander ce qui justifie le fractionnement généralisé au-delà du contraste des dimensions. C'est une tendance de la continuité à subir certaines divisions plutôt que d'autres, autrement dit la tendance de certaines grandeurs à demeurer continues, et ces continuités privilégiées constituent les rythmes, tandis que l'expression des bornes d'un rythme en fonction du fractionnement général constitue la mesure. Les rythmes établissent un retour vers une continuité périodique obtenue avec des éléments discontinus, de même que les nombres complexes ramenaient les fonctions continues à une certaine discontinuité périodique.

Cette sélection restitue dans la quantité continue une qualité; le rythme et la mesure paraissent ainsi, par rapport à la grandeur, remplir le rôle que joue le nombre cardinal par rapport aux ensembles discontinus. Nous ne pouvons ici que signaler ce caractère, nous proposant d'en développer l'étude ailleurs.

On voit que l'opération fondamentale de cette mathématique est l'établissement des contrastes. Or, le contraste frappe primitivement comme qualité, mais à ce point de vue il ne peut pas plus que le nombre cardinal prêter à un développement mathématique. Il faut donc trouver une notion qui transmue une qualité en quantité.

Cette transformation s'opère par l'unité du moi (ou de l'antécédent) s'opposant à la pluralité ou à la totalité du non-moi (ou du conséquent). Les substitutions des éléments distincts, ou la transition continue opérée dans le codomaine (ensemble des conséquents) relativement à l'élément unique du domaine (antécédent) est ce qui constitue une rotation. (Cette conception de la rotation en termes logiques correspond à celle que nous avons donnée ailleurs (1) en termes psychologiques, et à celle qui résulte de la théorie des groupes avec invariants.) Or, l'ensemble des conséquents (ou, au point de vue continu, la portion abstraite du tout) susceptibles de réaliser, sans s'exclure les uns les autres, la relation définie avec l'antécédent unique, est ce qui définit une direction. La notion de direction est pour la continuité ce que la notion d'ordre est pour la discontinuité, une relation transitive asymétrique.

Je n'examine pas ici la mathématique que l'on pourrait tirer de la considération des contrastes successifs ; elle conduirait plus directement à l'algorithmie, car elle correspondrait à l'ordre ouvert, tandis que la considération des contrastes simultanés se rattache à l'ordre fermé et plus directement à la géométrie.

Le processus proposé ici serait ainsi l'inverse de celui qui est suivi par la mathématique récente. La méthode serait également analytique ; ce sont les données primordiales qui seraient diamétralement opposées.

Dans la mathématique actuelle, la donnée primitive est la pluralité d'éléments distincts ; dans celle que nous venons d'indiquer, ce serait une unité globale. Toutes deux ordonnent, mais la première en conduisant, en rassemblant ce qui est épars et disjoint ; la seconde, en distribuant, en classant ce qui est confus et aggloméré.

Ces deux processus opèrent l'un et l'autre logiquement suivant les mêmes lois de la pensée, et leurs données primitives sont pour l'un comme pour l'autre aussi intuitives. Mais cette intuition est moins apparente dans le premier système, parce que nous concevons plus aisément comme abstrait un objet inétendu, enveloppé, individuel,

(1) Voir : la Similitude et les Espaces non euclidiens (La *Voie*, mars 1906) où nous avons traité cette question à un point de vue un peu différent.

parce que l'action nous paraît plus indépendante et plus aisée à définir, que lorsque cet objet est enveloppant, universel, et qu'il faut y frayer des voies. Par exemple, on concevra plus facilement comme abstraite l'action de distribuer des graines sur une surface que celle de débrouiller un cerveau enchevêtré. En fait, les deux données et les deux opérations ne sont ni plus ni moins abstraites l'une que l'autre. Mais, dans le premier cas, l'action paraît plus en évidence que son objet, l'agent paraît plus indépendant ; dans le second cas, c'est le champ d'action qui frappe d'abord avec la résistance qu'il offre à l'action. Voilà pourquoi la considération d'éléments individuels discontinus et inétendus paraît plus indépendante de l'intuition sensible que celle d'un milieu universel qu'il faut repérer.

La discontinuité originaire s'adapte tout naturellement aux procédés de l'algèbre et de la logique classique qui emploient pour symbole des mots et des signes inétendus.

Mais on peut concevoir une autre Logique à peine indiquée dans l'ancienne géométrie, mais dont les méthodes n'ont pas encore été précisées et se servant de symboles géométriques, considérés non plus comme relations entre des points, mais au contraire comme des rythmes et des contrastes de formes et d'allures, dont les intersections fourniraient ces éléments discontinus : points, lignes, plans, etc., que la géométrie moderne prend pour point de départ.

Cette logique a été connue au moins en partie par les Anciens, et la trace de cette science est restée dans des pantacles et les symboles géométriques construits de telle façon que l'analyse de leur forme correspond à un enchaînement de raisonnements. Ils ont eu la géométrie de la Logique comme nos contemporains viennent de fonder l'algèbre de la Logique (qu'on peut les soupçonner d'avoir également pratiquée).

Cette géométrie de la Logique serait donc à créer, ou plutôt à redécouvrir. Et déjà il existe une théorie qui a pris pour base, il est vrai, un point de vue psychologique, mais qui remonte à un point de départ tellement abstrait que l'on peut se considérer comme dans la logique pure. C'est la théorie de M. Charles Henry (1) sur les contrastes et les rythmes, théorie applicable à des conditions de simultanéité et de succession. En ajoutant à ces notions celles de maximum et de minimum, on aura, je crois, toutes les notions primitives invoquées.

(1) Charles Henry : *Le cercle chromatique : Le rapporteur esthétique : Quelques aperçus sur l'Esthétique des formes.*

En développant cette théorie, on établirait probablement par une branche corrélative d'enchaînements déductifs toute la science de la qualité (c'est-à-dire l'esthétique), comme les logiciens récents viennent de le faire pour la science de la quantité (c'est-à-dire la mathématique).

Ce sont, du reste, des conclusions esthétiques que M. Charles Henry déduit immédiatement de ses principes. Ils pourraient servir de fondement rationnel à l'esthétique et la dégager de l'empirisme dont elle s'émancipe difficilement. Ainsi se trouverait ramené à la science formelle cet ensemble de rapports rationnels sur lesquels est fondée toute beauté, rapports qui ne sont saisis encore qu'intuitivement dans les jugements esthétiques et dont nous avons examiné le domaine et la nature en étudiant la Logique de la Beauté. Nous arrivons ainsi par une autre voie à la conclusion déjà obtenue par l'examen de la notion du nombre cardinal, à savoir : que l'esthétique est le processus corrélatif inverse de la mathématique et que le développement de chacune de ces sciences a pour terme final le point initial de l'autre.

Concluons que la continuité et la discontinuité sont des notions de même ordre. Toutes deux représentent les deux caractères polaires de la quantité extensive qui sont l'une, la grandeur (proprement dite), l'autre le nombre : toutes deux ayant leur source ou leur lien dans l'Intensité, quantité sentie, saisie confusément, passivement et impénétrée par l'intelligence.

La grandeur et le nombre représentent alors la quantité extensive, c'est-à-dire celle à laquelle l'intelligence peut reconnaître soit une forme, soit des relations. Lui reconnaître une forme, c'est la circonscrire en pénétrant le domaine étranger à l'objet étendu; et comme ce domaine consiste en relations intelligibles et établies, ce qui borne ce domaine prend, en fonction de ces relations, une qualité (la forme) et une quantité (la grandeur). Cette grandeur représente l'inexploré, l'indivisé, et par conséquent elle est caractérisée par la continuité.

Inversement, si au lieu de considérer en soi ce qui demeure impénétré au sein du domaine intellectuel, on examine la collection des obstacles qui en résultent pour l'activité mentale, les objets ainsi connus n'ont ni forme, ni grandeur; ils ne sont appréhendés que par leur nombre, et le nombre est caractérisé par la discontinuité.

Mais en vertu même de l'activité de l'esprit, ce qui est grandeur

ou nombre n'est tel que par rapport à un état mental déterminé ; et sans cesse, l'esprit, pénétrant de plus en plus la matière, dissocie la grandeur, lui applique une mesure, et par là introduit une discontinuité relative. Inversement, en combinant en système les relations établies, il conçoit à son tour ce système comme un ensemble d'objets élémentaires et irréductibles.

Les deux transitions inverses sont également possibles, car elles sont les conséquences métaphysiques de la nature même des éléments primitifs, conséquences mises en lumière dans la loi de Réalité de H. Wronski. Tout élément primitif a pour dérivé immédiat un élément universel qui absorbe pour ainsi dire la réalité tout entière sur un de ses pôles abstraits ; mais, en vertu de l'élément neutre qui fonde la réalité entre ces pôles abstraits, tout élément universel contient en lui-même la tendance à se transformer en son opposé ; cette tendance se manifeste dans les éléments transitifs : elle est la clef de toutes les inversions (1) de notions obtenues par le passage à la limite et achève la détermination d'un système de réalité.

F. WARRAIN.

(1) Voir dans mon ouvrage la *Synthèse concrète,* l'appendice consacré à l'explication de la loi de Réalité d'après Wronski.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

CRITIQUE DE LA DOCTRINE DE KANT, par Charles Renouvier, in-8°, 440 pages. Paris, Alcan.

Au cours d'une belle et longue existence de philosophe, Ch. Renouvier ne s'est jamais lassé de renouveler l'expression des idées qui lui étaient chères. La dernière forme qu'il leur ait donnée est celle d'une critique directe de la doctrine kantienne. Elle fait l'objet du volume que nous avons à signaler.

Kant, selon Renouvier, est l'auteur de six grandes thèses dont chacune suffirait à illustrer l'œuvre d'un philosophe. Ce sont : la critique de la raison assignée comme prodrome obligé de toute démonstration possible des vérités qui ont cette faculté pour fondement ; l'espace et le temps définis à titre de lois *a priori* de la sensibilité, c'est-à-dire de nos perceptions ; les concepts de l'entendement jouant le rôle de conditions logiques *a priori* des sens et de l'expérience ; la distinction des jugements analytiques et des jugements synthétiques permettant d'écarter et le logicisme qui exige que nos connaissances soient une chaîne de principes et de conséquences réglés sur l'axiome de contradiction, et la conclusion sceptique tirée de l'impossibilité de justifier par la logique les synthèses impliquées dans nos idées de substances ; le principe de l'obligation morale, les postulats moraux, grâce auxquels la croyance rationnelle supplée à des démonstrations impossibles des vérités souveraines de l'ordre moral. Le fondateur du néo-criticisme admet l'essentiel de cet enseignement.

Malheureusement aux thèses énoncées le kantisme joint des doctrines que Renouvier a toujours répudiées ; c'est la réfutation qui en est ici reprise. Renouvier conduit cette réfutation d'une façon originale par une double voie. Dans une première partie intitulée : *Dialectique,* il étudie les difficultés qui ont décidé Kant à rejeter l'ancien dogma-

tisme métaphysique, tant en ce qui concerne la spéculation qu'en ce qui concerne la pratique. Les points examinés successivement sont les suivants : 1° *Les quatre antinomies :* trois *étages* de contradictions sont distingués. D'abord, à l'égard des propositions mêmes qui sont présentées comme antinomiques, le principe de contradiction est tantôt invoqué par Kant pour preuve de ses propres assertions, et tantôt indifféremment employé pour établir ses thèses ou les réfuter ; ensuite, dans la solution des antinomies, après avoir affirmé d'une part que les phénomènes ne sont rien et conclu que le monde n'est ni fini, ni infini, d'autre part que la liberté peut se concilier avec le donné du monde comme série sans commencement de phénomènes universellement enchaînés et la nécessité de l'inconditionné avec l'ensemble des conditions déterminantes du monde, Kant laisse sans aucun rapport les deux termes extrêmes de l'existence, ce qui revient à les laisser dans l'état d'opposition absolue et d'incompatibilité qui résulte de ce que leurs idées en elles-mêmes sont contradictoires ; enfin Kant qui a accompli de ses mains le sacrifice du monde réduit à une illusion refuse d'accepter ce sacrifice. 2° *Le monde externe.* Renouvier estime que, dans sa fameuse et si controversée réfutation de l'idéalisme, Kant n'a pas renié la doctrine de la première édition de la Critique ; il accorde en outre au philosophe tout ce que celui-ci demande, mais à condition qu'il soit bien entendu que le permanent requis par la perception corrélative des changements internes et externes n'est pas moins indispensable en qualité de représentation externe et sensible que comme unité de conscience dans la succession des pensées ; il s'agit donc du permanent relatif dont l'identité et la durée, pendant que d'autres choses changent, est un fondement suffisant tant d'intuition que de raison pour toutes les déterminations que comportent les fonctions de la vie et de la pensée. La notion de ce vrai permanent ne ressemble en rien à l'abstrait de la substance matérielle, et les représentations que nous en avons ne possèdent pas le privilège d'une réalité externe démontrable pour leurs objets ni pour l'être de raison que Kant leur substitue. 3° *L'idéal de la raison pure et l'Être suprême.* Kant, après avoir réuni dans l'idée de Dieu tous les infinis et le subtil anthropomorphisme sans lequel on ne saurait concevoir la cause du monde, s'imagine les justifier par leur usage pratique comme moyen de relier les phénomènes. Il propose ainsi à l'esprit une marche contraire à celle qu'il suit invariablement, réglant sa conduite, dans ses rapports avec le monde, sur ce dont l'existence lui paraît réelle, et ses croyances sur ce que l'application de l'entendement aux apparences lui fait juger

véritable ; il institue le dogmatisme dans la fiction ou l'hypothèse. La suppression de la connaissance n'autorise pas la croyance. 4°, 5°, 6° *Les trois hautes fins de la raison spéculative, l'Idéal du souverain bien et la valeur objective de la loi morale.* Lorsqu'il s'agit de discuter la valeur objective de l'Idéal du souverain bien et, par suite, de la loi morale, une contradiction éclate au sujet de la fin et du rapport entre le mérite de l'agent moral et sa destinée sur le monde qui ne dépend pas de lui. Le hiatus doit subsister entre la loi morale toute subjective et les thèses de l'immortalité et de la divinité dont l'objectivité n'est pas démontrable. 7° *L'antinomie de la raison pratique.* Du moment que Kant admet l'existence de Dieu, la création, la Providence, et prend l'idée de Dieu que lui transmet l'École avec les attributs infinis dans l'espace et le temps que les théologiens ont consacrés, il fait de la théologie spéculative et dogmatique, quelque soit le point de vue théorique ou pratique où il entend se placer. En effet, la raison pratique n'a pas besoin de ces attributs, qui la gênent même beaucoup dans ses légitimes tendances anthropomorphiques, et la raison théorique ou les combat comme impliquant des contradictions, ou ne les connaît que soumis à d'incessants débats. L'affirmation que le principe rationnel pur *a priori-que* du devoir rend la croyance aux postulats obligatoire est spéculative au plus haut degré, transcendante, parce qu'elle dépasse toute expérience possible. C'en est assez pour montrer la vanité de la séparation de la raison spéculative et de la raison pratique. 8° *La finalité de la nature et l'antinomie du jugement téléologique.* Kant résout l'antinomie du mécanisme et de la finalité en recourant à l'Inconditionné. Mais où a-t-il pris le droit d'affirmer l'incompatibilité des lois nécessaires avec le règne d'une loi de finalité universelle qui les domine ? S'il a cru avoir ce droit, pourquoi n'a-t-il pas dit ouvertement que les postulats de la raison pratique étaient eux-mêmes incompatibles avec les lois nécessaires ? La vérité est que par mécanisme Kant entend la causalité universelle, l'invariable enchaînement des phénomènes, leur série unique qui est le monde sans commencement, dans laquelle il ne se peut glisser aucune fin propre pour les êtres instables qui en parsèment le cours ou pour les événements qui font les êtres et les défont, parce que chaque être et chaque événement est rigoureusement déterminé par sa cause, et avant cela par les causes de sa cause à l'infini. 9° *Les preuves de l'existence de Dieu* (ontologique, cosmologique, physico-théologique) ; 10° *L'impossibilité d'atteindre le ciel dans l'existence de Dieu.* Si l'on renonce à définir l'Être absolu par des attributs infinis joints à ceux d'une personne, on peut

conserver aux arguments théistes une valeur qu'ils ne doivent nullement à la doctrine de l'Absolu. 11° *Les paralogismes de la psychologie* (substantialité, simplicité, personnalité). Ce sont des vices d'arguments qui n'atteignent ni les propriétés de l'âme, ni l'âme elle-même, si l'on sait se débarrasser de l'absolutisme des concepts de substance et de simplicité. La méthode phénoméniste qui remplace les substances, notions abstraites et vides, par les lois des phénomènes, donne la solution de la difficulté mise en relief par la critique de Hume.

Sous le nom de *Dogmatique,* Renouvier en une deuxième partie reprend les traits principaux de la *Critique de la Raison pure*, selon l'ordre même adopté par Kant. Son dessein est alors de se rendre compte de la construction de l'œuvre et de son ensemble dogmatique. Pour avoir violé le principe de contradiction et de relativité, le kantisme est acculé à deux thèses dont la seconde l'emporte sur la première : la thèse de l'infini et la thèse de l'illusion des phénomènes. « Grand dogmatique, en résumé, c'est la doctrine transcendante de l'Inconditionné et des noumènes que Kant veut imposer et substituer à la métaphysique et à la psychologie dont rien ne resterait debout. Cependant la psychologie et la métaphysique purgées de l'Infini dans leurs principes, régies par la loi du relatif dans leurs spéculations, gardent un fond toujours sérieux, tandis que, mis à l'épreuve de cette loi, s'évanouissent les mystères de l'Agnoste, et de son contenu d'hypostases, prêtes à sortir, d'où descendent contradictoirement, comme elles descendaient jadis de la gnose elle-même, les évolutions de l'Inconnu qui fait le monde. »

Nous n'avons pas prétendu résumer, encore moins tenterons-nous de discuter la critique à laquelle Renouvier a soumis la Critique ; mais nous engageons vivement le lecteur à prendre connaissance des objections toujours fortes et intéressantes, souvent décisives qu'il élève contre le kantisme orthodoxe. Nous permettra-t-on aussi d'ajouter que, à notre avis, il est loin d'avoir réussi à établir toutes les thèses qu'il oppose à celle de l'inventeur du criticisme ? Comment le principe de contradiction est-il le principe de la relativité de la connaissance ? Comment le moi peut-il être constitué par des phénomènes que relient les catégories, dominées elles-mêmes, en un certain sens, par la loi de personnalité ? Comment la personnalité peut-elle être une loi ? Ce sont là mystères dont Renouvier a emporté le secret dans le tombeau. Renouvier n'a-t-il pas été victime de l'idolâtrie de certaines formules et de la peur de certains mots ? N'eût-il pas mieux aperçu ce qu'il y a de substantiel dans l'être psy-

chique s'il eût réfléchi davantage à la distinction de la conscience de sentiment et des modalités qui se succèdent ou coexistent en elle ? Quoi qu'il en soit, nous ne faisons aucune difficulté de reconnaître avec M. Prat que le génie de Renouvier ne s'est jamais montré plus alerte, plus jeune, plus vigoureux que dans cette œuvre écrite à l'âge de quatre-vingt-sept ans, et nous remercions l'intelligent éditeur de nous avoir communiqué le dernier travail de celui qui fut pour lui un maître et un ami.

EUGÈNE BEURLIER.

II. — PHILOSOPHIE

LA LUTTE UNIVERSELLE, par F. LE DANTEC, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie scientifique,* 294 pages. Paris, FLAMMARION, 1906. Prix : 3 fr. 50.

En fermant ce nouveau livre dû à la plume féconde de M. Le Dantec, nous songions aux critiques adressées par M. A. Dastre, dans un volume de la même collection, à la nouvelle théorie de la vie, et nous ne pouvions que souscrire à son jugement. M. Le Dantec nous raconte dans l'introduction de la *Lutte universelle* comment il fut choqué par l'aphorisme de Cl. Bernard : « La vie, c'est la mort », et comment il fut amené à remplacer la loi de *destruction fonctionnelle* du maître par la loi d'*assimilation fonctionnelle,* caractéristique de la vie. L'œuvre physiologique de M. Le Dantec est en effet une correction, presqu'une contradiction de celle de Cl. Bernard ; mais c'en est plutôt une correction linguistique et logique qu'une correction profonde, et il est opportun de répéter les paroles de M. Le Dantec : « Les formules qu'a employées le célèbre physiologiste (Cl. Bernard) : « La vie, c'est la mort », l'expression dont il a revêtu ses idées, ne sont pas toujours d'une correction irréprochable : elles prêtent de temps en temps à la critique ; elles ont quelquefois besoin d'être commentées. Ce sont des vices de détail que M. Le Dantec a relevés un peu rudement. On ne les relèverait pas chez lui. Nous rendons justice à la netteté de son langage : mais nous croyons fausses et mal fondées les bases de son système. La rigueur en est purement verbale. Ses qualités extérieures, sa belle ordonnance sont bien faites pour séduire des esprits systématiques, préparés par l'enseignement mathématique. Cette théorie nouvelle de la vie est présen-

tée avec un talent pédagogique de premier ordre. Nous croyons avoir fait comprendre que les fondements en sont tout à fait ruineux. » (*La Vie et la Mort*, p. 220.)

Le dernier livre de M. Le Dantec ressemble à ses aînés, les *Lois naturelles* et les *Influences ancestrales* dont nous avons rendu compte dans cette Revue (numéros de septembre 1904 et février 1905) ; c'est un recueil d'articles d'une lecture agréable, ce n'est pas un livre rigoureusement composé. Il s'adresse plutôt aux gens du monde qu'aux philosophes et aux biologistes de profession, et peut tout au plus servir d'introduction à ses gros *Traités de Biologie* et de *Pathologie*, dont il donne la menue monnaie. Pourtant il faut savoir gré à l'auteur de sa modération : il semble avoir franchi la crise de matérialisme et d'anticléricalisme aigus et combatifs. Sans doute, les convictions de M. Le Dantec n'ont pas changé, mais sa plume est plus circonspecte et son parti pris moins flagrant. Il me paraît intéressant de transcrire ici une de ses rares allusions à la religion, allusion qui n'a rien de virulent : « La question de la transportabilité des propriétés des corps, écrit-il dans l'*Introduction*, prend une importance capitale quand il s'agit des colloïdes ; cette importance s'accroît d'une valeur pratique dans les sérothérapies transportant la santé d'un individu à un autre. On peut d'ailleurs constater qu'une transportabilité du même ordre avait déjà été inventée, chez les spiritualistes chrétiens, par exemple. Le prêtre, qui asperge un objet d'eau bénite, transmet à cet objet les bénédictions inhérentes à l'eau ; une goutte d'eau de Lourdes transmet à toute une barrique d'eau ses propriétés miraculeuses, et se montre ainsi douée de vertus inépuisables comme les diastases. Il est intéressant de trouver dans ces croyances familières comme une prévision des découvertes modernes de la science » (p. 16).

Cette question de la transportabilité des vertus constitue le chapitre le plus important de la *Lutte universelle*. Car la lutte entre vivants, entre colloïdes spécifiques, s'opère par l'intermédiaire des diastases qui transportent dans les milieux morts une partie de l'activité vitale des êtres vivants. Mais la lutte n'est pas particulière aux corps vivants : puisée dans le domaine humain et animal, cette notion de lutte peut s'étendre au monde tout entier. M. Le Dantec distingue trois catégories de corps : les corps vivants ou corps de la première catégorie, les corps intermédiaires entre les vivants et les non-vivants (flammes, diastases, etc.), ou corps de la deuxième catégorie, et les corps bruts ou corps de la troisième catégorie. Il étudie successivement la lutte des vivants contre les vivants, des vivants

contre les corps mixtes, et des vivants contre les corps bruts ; puis la lutte des corps bruts contre les corps bruts et les corps mixtes, la lutte des corps mixtes entre eux, etc. Il définit tous les phénomènes en fonction de l'idée de lutte (idée qui, d'après sa remarque initiale, n'est pas essentielle à la biologie) : la vie est une lutte entre le corps et le milieu ambiant, ou plus précisément entre l'*hérédité* et l'*éducation* (au sens large des mots) ; d'où résulte l'adaptation actuelle ou *habitude* qui est une victoire approchée. Tout phénomène est une lutte de facteurs dont chacun est déterminé par le passé. Ce langage de la lutte est un langage commode qui, chemin faisant, décèle des aperçus intéressants, mais ce n'est qu'un langage. M. Le Dantec interprète à sa façon les découvertes récentes de la physiologie, il a trouvé une langue précise pour lui, déconcertante pour ceux qui s'attachent à la signification usuelle des termes (il faut toujours avoir présent le dictionnaire des définitions de M. le Dantec dont les principales sont ses définitions de la vie, de l'assimilation physique et chimique, de l'hérédité, de l'éducation, de l'organe et de la fonction, des diastases) qui donne l'illusion de tout classifier et de tout expliquer ; mais ce n'est là qu'une illusion : car ou il escamote les difficultés, ou il les déplace simplement, le plus souvent il ne fournit que des explications verbales. D'ailleurs sa méthode même est bien propre à mettre le lecteur en défiance : il part toujours des formes inférieures de la vie ; pour expliquer la digestion, il raconte l'histoire d'une vacuole digestive ; pour expliquer la lutte des vivants contre les vivants, il part de l'exemple de la levure de bière ou de l'aspergillus, et étend ensuite ses conclusions aux métazoaires et à l'homme. Cependant, en biologie, c'est le supérieur qui éclaire l'inférieur ; comme A. Comte l'avait bien vu, ce sont les formes complexes qui aident à épeler les formes simples. Il n'est pas étonnant qu'en se basant sur la description de la vie élémentaire des amides, M. Le Dantec veuille réformer nos concepts d'organe, de division du travail et de progrès qui naissent en effet de l'examen des organismes supérieurs et de l'homme. Mais ce n'est pas de cette façon qu'il vaincra l'anthropomorphisme : le fétichisme des protozoaires n'est pas moins dangereux que le fétichisme de l'homme. M. Le Dantec est un fétichiste à rebours.

Ces réserves faites (et nous pourrions les appuyer sur des faits précis), nous ne saurions trop recommander la lecture de deux chapitres de l'ouvrage qui sont d'un intérêt tout actuel : celui sur la *génération spontanée* (qui est d'ailleurs en dehors du sujet), et celui qui est intitulé : *Étude philosophique de la tuberculose*. La tuberculose est choisie par l'auteur comme type de maladie chronique par opposition aux

maladies aiguës (fièvre typhoïde, choléra, peste) ; or, suivant M. Le Dantec, la tuberculose, loin d'être une lutte entre le bacille de Koch et l'organisme humain, serait une symbiose, une alliance de vies : « Ce bacille de Koch n'est pas, dans l'homme, un ennemi qui lutte contre la substance de l'homme, c'est un allié qui se développe avec l'aide du protoplasma des phagocytes » (p. 152). C'est ce qui explique à la fois le danger de cette accoutumance maladive et sa résistance aux procédés ordinaires de la sérothéraphie. De cet exemple, M. Le Dantec passe aussitôt à la symbiose nécessaire des orchidées et des champignons, si bien mise en lumière par les travaux de M. Noël Bernard. Mais précisément M. Le Dantec ne sort-il pas des limites de son sujet ? Il veut décrire exclusivement les phénomènes de lutte, et il est amené à parler des phénomènes d'alliance. Cela seul montre combien son point de vue est artificiel et arbitraire. L'harmonie dans le domaine biologique n'est pas moins frappante que la lutte, et elle lui est pour ainsi dire antérieure. On pourrait écrire sur l'harmonie universelle un livre plus sérieux que celui de M. Le Dantec sur la lutte universelle, sans adopter nécessairement le langage finaliste exorcisé par l'auteur. Lisez plutôt l'*Entr'aide* de Kropotkine qui est la contre-partie de la thèse que nous venons de résumer. Le langage de l'harmonie ou de l'aide mutuelle n'est pas moins fécond que celui de la lutte pour la vie, mis en honneur par darwiniens.

Une remarque d'ordre matériel en terminant : les fautes typographiques sont beaucoup plus abondantes dans ce livre que dans les autres ouvrages de la même collection. C'est pénible pour le lecteur et désagréable pour l'auteur.

F. MENTRÉ.

DU POSITIVISME AU MYSTICISME, par Jules Pacheu. 1 vol. in-16 de 354 pages. Bloud, Paris, 1906.

Le livre de M. Pacheu, comme il nous le dit lui-même, « est une critique de la religiosité contemporaine, au XIXe siècle finissant, et un acheminement vers la mysticité chrétienne ». Il est de fait que, parmi tous les problèmes qui angoissent l'âme humaine, le problème religieux est le plus tenace. Les psychologues ont bien fini par s'apercevoir que « l'inquiétude religieuse » était un fait collectif qu'il importait de différencier et d'étudier à part. L'importance donnée de nos jours à ce genre d'études atteste l'acuité de la crise. Certains, comme W. James, abordant délibérément le problème reli-

gieux du point de vue expérimental, se sont efforcé d'en délimiter les actes et d'en décrire les effets. M. Pacheu montre l'impossibilité d'élucider cette grande question, la plus vitale de toutes, et nous propose, si j'ose dire, d'étudier avec lui la genèse du sentiment religieux à travers les consciences du XIXe siècle.

Un élan irrésistible nous entraîne vers la mysticité. Il n'importe qu'il s'agisse encore chez beaucoup d'un vague sentiment ou d'une attitude inquiète. Le fait est que toutes nos aspirations nous poussent vers l'attrait du mystère et vers la satisfaction de notre curiosité transcendante. La philosophie du siècle finissant indique une soif ardente d'absolu. Passant en revue tour à tour l'état d'âme positiviste, le mysticisme humanitaire, le pessimisme, le dilettantisme, l'individualisme nietzschéen, l'évangélisme sentimental de Tolstoï, l'ésotérisme et l'occultisme, l'auteur nous montre, à travers toutes les vicissitudes de l'esprit en mal de certitude, l'acheminement certain vers un idéal de vie intérieure et vers la source rafraîchissante du christianisme.

Étudiant la psychologie du mysticisme, M. Boutroux a divisé en trois les phases ou moments par lesquels passe l'âme humaine. Celle-ci, d'abord indéterminée, se sent aspirée « vers un inconnu, vers un bien nécessaire au cœur et irreprésentable pour l'intelligence ». Cet état de désir vague et inquiet se nomme *Sehnsucht*. Une fois sur le chemin de la croyance et sortie de son indétermination, l'âme passe par un second processus. Elle fait effort pour se transformer au-dedans de soi-même, conformément à l'idéal élu. Cet effort se traduit par une lutte capable de vaincre les anciennes passions et de les purifier. D'où les mortifications et ce qu'on appelle κάθαρσις ou ἄσκησις. Enfin, l'âme parvient à la possession de soi et se donne Dieu. Ce troisième état rayonnant, c'est l'*extase*.

M. Pacheu, ne voulant envisager ni les effets du mysticisme, qu'il a ailleurs décrits, ni ses accidents, s'est tenu à la description du premier processus, d'où le sous-titre de son livre : *Étude sur l'inquiétude religieuse contemporaine*. Le désarroi des aspirations intellectuelles du temps lui a permis de très fines analyses du sentiment religieux enclos dans tous les cœurs, et il faut lui rendre grâce d'avoir su si parfaitement démêler comment des systèmes entrechoqués naît aujourd'hui une étincelle de foi.

T. DE VISAN.

LE MYSTICISME CATHOLIQUE ET L'AME DE DANTE, par Albert Leclère, 1 vol. in-8° de 155 pages. Bloud, Paris, 1906.

Dans ce livre composé avec soin, très clair, écrit en style serré et net, l'auteur a voulu « caractériser exactement le mysticisme de Dante, et mettre en relief les affinités et les contrastes, parfois si inattendus, de ses tendances avec celles des plus « représentatifs » entre les autres mystiques catholiques ». Ce but est louable et l'on prévoit l'intérêt d'une semblable étude. Dante est avec Shakespeare le plus grand penseur *littéraire* de l'humanité. Malgré la multitude d'ouvrages parus sur l'auteur de la *Divine Comédie*, le grand poète florentin demeurera toujours une figure énigmatique qu'essayeront de déchiffrer les générations successives. Qui pourrait se vanter d'avoir nombré les pulsations de ce cœur ardent ! M. Leclère a su à merveille délimiter son sujet et suivre sans un écart son plan préconçu. Les preuves alléguées en faveur de la thèse sont probantes, quoiqu'un peu strictes. Je dirai pourquoi tout à l'heure.

Avant d'établir le mysticisme de Dante et de savoir en quoi il se caractérise, il importe de définir le mysticisme en soi et de différencier le mysticisme catholique en particulier, des autres manifestations de religiosité sentimentale. M. Leclère, avec raison, établit qu'il existe trois sortes de mysticismes : « au sens le plus large, le mysticisme est l'esprit religieux même » ; au sens restreint, « il désigne l'ensemble des dispositions intellectuelles, morales, affectives et actives qui amènent, accompagnent, suivent et accroissent le sentiment d'une communication réelle et directe avec le surnaturel, ainsi que des états physiologiques correspondant à ces dispositions ». Enfin, il convient de considérer à part le mysticisme catholique. Il convient, dis-je, de considérer à part cette dernière forme du mysticisme, pour ne pas la confondre avec l'attitude à la fois rationnelle et poétique d'un Platon ou de l'École d'Alexandrie. Le mysticisme catholique repose sur des textes sacrés, sur un dogme, sur une théologie et une philosophie fixée. Ce dogme et cette théologie permettent de reconnaître le vrai mysticisme du faux. On a tort, d'ailleurs, de croire que le mystique catholique est un être un peu fou et halluciné dont la philosophie va à l'encontre des lois de la nature et viole ouvertement la sagesse humaine. Je ne puis que féliciter l'auteur d'avoir prouvé que le mysticisme catholique ne contredit en rien l'intelligence commune et que là où le mysticisme se trouve manifestement en antagonisme avec la raison des hommes

il doit être tenu pour suspect. Comme exemple de mysticisme catholique authentique, M. Leclère prend la physionomie morale de saint François d'Assise et de saint François de Sales. C'est dire que la santé et l'harmonie des facultés constituent nécessairement le tempérament du vrai mystique.

Ceci établi, M. Leclère se demande quelle place occupe le génie de Dante parmi la grande famille chrétienne. Il remarque que trois grands amours ont occupé l'âme de l'auteur de la *Vita nuova :* Béatrice, l'Empire et Dieu. Ces trois amours s'unifient pour n'en former qu'un, et Dante les confond dans un même idéal transcendant. Le mot « amour » « lui sert aussi bien à définir la Divinité, à symboliser l'Empire et à désigner Béatrice »... « Toutefois, de ses trois passions maîtresses unifiées, la plus ardente sera la passion amoureuse ; puis viendra la passion politique, et enfin la passion religieuse. » Ainsi « l'intérêt du mysticisme dantesque réside précisément dans ce fait qu'il est comme une synthèse incomplète et illogique, soit, mais prestigieuse et géniale du mysticisme catholique authentique et de l'esprit d'où procèdent toutes les formes dégénérées de celui-ci ». Et M. Leclère entreprend de développer analytiquement dans des pages fort suggestives et pleines de faits cet exposé synthétique.

Je ne suivrai pas l'auteur dans sa marche. Le lecteur qui aura une fois ouvert le livre le lira jusqu'au bout. Je ne reprocherai à M. Leclère que de vouloir trop prouver et, comme je le disais en commençant, sa trop grande sévérité. Que Dante ait réuni en son cœur passionné l'amour de Béatrice, celui de l'Empire et celui de la théologie, et qu'il ait fondu en un seul ces trois nobles sentiments, c'est assez clair, puisque le propre de l'état d'âme mystique est l'unification ou mono-idéisme. Mais que l'auteur ne considère pas Dante pour un mystique *authentique,* et qu'il découvre en lui des attitudes plus platoniciennes que catholiques, c'est ce dont je m'étonne. La raison en est sans doute que M. Leclère a serré de trop près sa définition du mysticisme catholique, sans tenir assez compte peut-être des tempéraments et qu'il est bon dans l'analyse d'un état d'âme collectif si complexe, si diversifié, de laisser un peu flotter les termes. Quelle différence entre un Ruysbroeck, un saint Jean de la Croix, un saint François de Sales ! Quoi qu'il en soit, du livre de M. Leclère se dégage une vive lumière et un enseignement fécond.

T. DE VISAN.

III. — PSYCHOLOGIE

LES ÉLÉMENTS DU CARACTÈRE ET LEURS LOIS DE COMBINAISON, par P. Malapert, deuxième édition, librairies F. Alcan et Guillaumin réunies, Paris, 1906, 1 volume de XXVIII-286 pages.

Les œuvres philosophiques ne trouvent pas beaucoup de lecteurs, et rares sont celles qui atteignent plusieurs éditions. Celle-ci méritait son succès, et doit figurer dans la bibliothèque de tous les psychologues et de tous ceux qui restent fidèles à la tradition de nos vieux « moralistes » français. Cette thèse n'a pas vieilli et se distingue de ces essais métaphysiques, remarquables par la virtuosité et l'audace juvénile, que la précédente génération de nos docteurs a entassés sans grand profit pour la science et le renom de la philosophie.

Il est généralement facile de rendre compte d'une deuxième édition d'un ouvrage philosophique, mais cela est aussi particulièrement délicat. Ce livre porte sur la couverture « deuxième édition *entièrement refondue* », et on est étonné de lire en tête de la préface : « Je n'ai introduit dans cette nouvelle édition aucune modification essentielle ; je me suis borné à faire un assez grand nombre de corrections de détail et à compléter sur certains points mon exposition ! » Ceux qui possèdent la première édition n'ont donc pas à se procurer la seconde : et c'est l'ordinaire pour les ouvrages philosophiques. Ils diffèrent considérablement, à ce point de vue, des ouvrages scientifiques, d'un traité de physiologie ou de géologie, par exemple, dont la dernière édition annule les précédentes, car elle comporte un remaniement complet. Ceci n'est pas à l'honneur de la psychologie qui ne semble guère avancer. Et pourtant si elle est une science au même titre que l'histoire naturelle ! D'où vient donc que les auteurs de recherches psychologiques se corrigent rarement et se bornent à réfuter les objections qu'on leur a adressées ? C'est ainsi que M. Malapert, dans sa nouvelle Préface, répond aux observations de MM. Paulhan, Marillier et Shand et maintient contre eux sa première attitude qui consiste à envisager moins les variations d'intensité des fonctions psychiques que leurs *formes* ou *modes*, à supposer qu'il existe des lois de combinaison des éléments du caractère, et que ces lois sont de deux sortes : lois de corrélation et lois de subordination. Les raisonnements de M. Malapert nous paraissent concluants et sa méthode

excellente. Mais il est étrange qu'elle ne conduise pas à de véritables découvertes. Nous n'avons plus à parler du fond de l'ouvrage ; cependant nous croyons que M. Malapert fait trop bon marché des déterminations objectives du caractère par le tempérament physiologique et par la pathologie mentale, voire par la physionomie et par l'écriture. L'exploration de tous ces domaines est encore trop incertaine pour autoriser des conclusions fermes, mais cela prouve simplement que la question reste ouverte et le restera longtemps encore ; cela ne veut pas dire qu'on ne puisse tirer de ces disciplines quelques renseignements utiles, quelques indications précieuses.

M. Malapert avait parfaitement le droit de se placer sur un terrain strictement psychologique, et d'user de la méthode synthétique d'observation et de comparaison. Ses portraits sont souvent frappants de vérité, mais se ressemblent parfois singulièrement. On pourrait en quelque sorte les détacher des théories qui les encadrent, sans leur nuire beaucoup. Ils valent par leur finesse et leur cachet littéraire, comme tel « caractère » de la Bruyère, ou tel « portrait » de la première moitié du XVIIe siècle. C'est une galerie assez réussie de « caractères » ; ce n'est pas une véritable classification, une classification qui s'impose et qui peut être universellement admise. L'auteur le sait bien, car il connaît les autres classifications proposées, et signale leurs lacunes et leurs défauts. Encore une fois d'où vient cette indécision et ce flottement des analyses? Uniquement de la langue, qui est la langue de tout le monde. La psychologie n'existera que le jour où elle possédera, comme toute science, un vocabulaire technique. Et il est ici particulièrement difficile à constituer, car les termes psychologiques sont les plus usuels de tous et chacun leur donne un sens différent. Quand M. Malapert veut résumer une de ses analyses par une étiquette, il emploie forcément des locutions banales grosses d'une multiplicité de sens. Demandez à plusieurs personnes ce qu'elles entendent par « émotifs-sentimentaux » et par « émotifs-irritables », ou par « émotifs-mélancoliques » et par « émotifs-impulsifs ». Obtiendrez-vous deux réponses identiques? Pourtant il est nécessaire qu'on parvienne à s'entendre... Malgré ses qualités, le livre de M. Malapert participe donc à l'incertitude qui semble inhérente à toute recherche psychologique. Mais sa lecture sera d'un réel profit pour les éducateurs, les directeurs de conscience, les pères et mères de famille ; elle sera surtout utile aux jeunes gens qui veulent devenir des hommes et des caractères.

F. MENTRÉ.

LE RIRE ET LA CARICATURE, par Paul Gaultier, 1 vol. in-16 de xix-248 pages. Hachette, Paris, 1906.

Multiples sont les études qui prennent leur objet dans la psychologie du Rire. Le sujet du comique a tenté non seulement des philosophes comme Bergson et James Sully, mais encore des esthéticiens comme Charles Lévêque et de La Sizeranne et des littérateurs comme Baudelaire. L'essai de ce dernier est parmi les plus remarquables que je connaisse, encore que mal connu. M. Gaultier, en analysant de près les œuvres des plus célèbres caricaturistes, s'est efforcé de dégager certains caractères essentiels du comique. L'auteur a fait œuvre scientifique, car ses déductions s'appuient sur des preuves expérimentales, et son livre m'apparaît un important tribut payé à l'avancement des problèmes esthétiques.

Diverses constatations s'imposent à M. Gaultier à mesure qu'il avance dans l'observation des œuvres des caricaturistes. La première est celle-ci : « Si nous feuilletons... une collection de caricatures... nous aurons vite fait de constater que les plus chargées sont les plus amusantes, et qu'à l'inverse, les plus véridiques sont les moins gaies. » Qu'est-ce donc qui nous fait rire? se demande M. Gaultier. Comment, par quel mécanisme cela se peut-il ? « Tels sont les deux aspects sous lesquels doit être envisagée la question. Il importe, pour la résoudre, de considérer d'abord la caricature dans son évolution, de dégager ce qui en constitue la *vis comica* ensuite, puis d'analyser ses effets sur nous afin de découvrir les raisons pour lesquelles elle provoque l'hilarité. » — Une autre remarque de l'auteur est que les caricatures ne nous intéressent qu'en proportion de l'importance qu'elles confèrent à l'homme. « Nous ne rirons d'un potiron ou d'une boîte au lait que si vous leur prêtez une physionomie... Les dragons de la Chine, les basilics et les salamandres, qui n'ont rien d'humain, nous surprennent sans nous inviter à rire. » Une troisième remarque est que la caricature est un art pessimiste en son fond. Il se dégage de l'observation attentive d'une figure grotesque plus de tristesse que de joie. Le rire, Baudelaire l'avait déjà admirablement montré, est le fruit de la chute et de la déchéance humaine. Jésus n'a jamais ri.

M. Gaultier a prouvé que la caricature est un art satirique. Nous le savions déjà, aussi aurait-il peut-être mieux fait d'insister, comme M. de La Sizeranne, sur le caractère conservateur de la caricature et sur son enseignement réactionnaire et rétrograde. « Au xviiie siècle,

elle combattait Lavater, Gall, Mesmer. Elle a combattu la vaccine, les chemins de fer, le télégraphe, le macadam... Aujourd'hui elle combat l'automobilisme et l'*Auberge moderne.* »

La seconde partie du livre de M. Gaultier est consacrée à l'étude de nos plus notoires critiques des mœurs ou des idées par le pinceau ou la plume. Nous voyons tour à tour Daumier élever la caricature jusqu'à l'art, Gavarni lui donner une teinte réaliste, Forain lui instiller son fiel, les dessinateurs contemporains l'utiliser à la flagellation de notre société.

Cette seconde partie du livre de M. Gaultier fait honneur à sa science d'historien, comme à sa perspicacité de psychologue, quoi qu'en pense M. Ch. Morice dans le *Mercure de France.* Ajoutons que l'ouvrage est abondamment illustré de caricatures significatives. Ce livre, bien édité et d'une lecture agréable, sera un mets cher aux estomacs délicats.

T. DE VISAN.

Le Gérant : L. GARNIER.

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME VIII

PHILOSOPHIE

		Pages.
E. Baudin	La philosophie de la Foi chez Newman 1er article	571
Emile Boutroux, *de l'Institut*	L'expérience religieuse de M. William James	5
J. Bulliot	Pour lire M. Poincaré	235
V. Delbos	Léon Ollé-Laprune et son enseignement à l'École normale	19
J. Gardair	L'Être divin	59
W. James	Le Pragmatisme	463
F. Mentré	Qui a découvert les phénomènes dits «inconscients»?	255
A. Sertillanges	Agnosticisme ou anthropomorphisme?	129
F. Warrain	La Triade de la Réalité	365

PSYCHOLOGIE

L. Baille	Genèse des premiers principes	166
A. Eymieu	Comment l'idée incline à l'acte	42
Dr José Ingegnieros	La Psychophysiologie du langage musical	386
Baron Charles Mourre	La dualité du moi dans les sentiments (1er article)	485
	(2e article)	627
E. Tassy	Exquisse de l'activité intellectuelle	274

SOCIOLOGIE

C. Boucaud	L'initiative personnelle et l'autorité sociale (2e article)	50
M. Gossard	Linéaments d'une synthèse scolastique des mœurs	179

Pages.

ÉTUDES CRITIQUES

G. Bertier	La Beauté rationnelle	409
C. Dessoulavy	Le Dieu fini	647
Cte Domet de Vorges . .	La philosophie médiévale d'après M. Picavet	289
F. Warrain	Les principes des mathématiques de M. Couturat et la métaphysique 1er article	517
	2e article	658

VARIÉTÉ

R. Meunier	Une hygiène philosophique. Le Végétarisme	530

DISCUSSION

J. Gardair, A. Charousset	La formation des idées	193

PÉRIODIQUES

C. Dessoulavy	Périodiques anglais : Mind . . .	311
Cte Domet de Vorges . .	Périodiques français	415
C. A. Dubray	Périodiques américains	544
H. Léard	The Hibbert Journal	318
P. Fontana	Bulletin de la Société française de Philosophie	99

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

H. Appelmans.	Nécessité philosophique de l'existence de Dieu.	458
G. Aubray	La solution libératrice	461
Louis Bail	La théologie affective	569
A. Binet.	L'âme et le corps	433
C. Caviglione	Il rimorso	220
A. Cresson.	Le Malaise de la pensée philosophique	211
Dr E. Claparède	Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale	222
F. Le Dantec	La lutte universelle	678
P. Duhem	La théorie physique, son objet, sa structure.	83

		Pages.
G. Dumas	Psychologie de deux Messies positivistes	79
G. Dumesnil	Le Spiritualisme	208
E. D'Eichtal	La formation des richesses et ses conditions sociales actuelles	455
A. Eymieu	Le gouvernement de soi-même	445
Pierre Félix	Essai sur les principes fondamentaux des gouvernements	450
Ctesse de Flavigny	Connais-toi pour mieux faire	224
A. Fouillée	Les éléments sociologiques de la morale	301
F. Galton	Sociological Papers	566
Philippe Garreau	Conférence sur l'ancienneté de l'homme	451
Bernard Gaudeau	L'Église et l'État laïque	91
Paul Gaultier	Le rire et la caricature	687
L. Gockler	La Pédagogie de Herbart	222
G. Goyau	L'Allemagne religieuse	97
Camille Granier	La femme criminelle	446
J. Grasset	Les limites de la biologie	559
Jean Guiraud	L'Église romaine et les origines de la Renaissance	306
R. Havart de La Montagne	Examen de conscience	454
Mgr D'Hulst	Lettres de direction	94
E. Lagarde	La Revanche de Proudhon	453
Albert Leclerc	Le Mysticisme catholique et l'âme de Dante	683
Dom Leclercq	L'Espagne chrétienne	306
Adolfo Levi	L'indeterminismo della filosofia francese contemporanea	444
A. Leroy-Beaulieu	Christianisme et démocratie	234
Em. Levestre	L'histoire, le texte et la destinée du Concordat de 1801	231
Sir O. Lodge	Sur les Électrons	308
P. Malapert	Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison	685
Nicolo Marini	Il divorzio al lume della ragione	566
G. Milhaud	Études sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes	229
Dr Nuel	La vision	212
Jules Pacheu	Du Positivisme au Mysticisme	681
R. P. J. Pargoire	L'Église byzantine	306
Dr Julius Petersen	Willensfreiheit Moral und Strafrecht	75

		Pages.
E. Picard	La science moderne et son état actuel	83
Ch. Renouvier	Critique de la doctrine de Kant	674
C. Revel	Le Hasard	562
Michel Salomon	L'Esprit du temps	300
A.-W. Small	General Sociology	224
G. Sortais	La Providence et le miracle devant la science moderne	233
B. de Spinoza	Ethica ordine geometrico demonstrata	221
A. Wolf	Les limites de la biologie	559

L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE

L'enseignement de la philosophie dans les Universités (*suite*) 127
Nécrologie 128
Thèses de L. Prat à la Sorbonne : 1° La notion de substance, recherches historiques et critiques ; 2° Le caractère empirique et la personnalité. Du rôle de la volonté en psychologie et en morale. 107
Thèses de A. Rivaud à la Sorbonne : 1° Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza ; 2° Le problème du devenir et de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste. 341

La Chapelle-Montligeon (Orne). — Imp. de Montligeon.

B
2
R23
année 6
jan.-
juin

Revue de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY